

**Direction des bibliothèques**

**AVIS**

Ce document a été numérisé par la Division de la gestion des documents et des archives de l'Université de Montréal.

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

**NOTICE**

This document was digitized by the Records Management & Archives Division of Université de Montréal.

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal

**NIETZSCHE ET LE TOURNANT DANS LA PENSÉE DE MARTIN  
HEIDEGGER : EXAMEN D'UNE THÈSE DE HANNAH ARENDT**

par

Olivier Huot-Beaulieu

Département de philosophie  
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de Maître ès arts (M.A.)  
en philosophie

Juillet, 2007

© Olivier Huot-Beaulieu



Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

**NIETZSCHE ET LE TOURNANT DANS LA PENSÉE DE MARTIN  
HEIDEGGER : EXAMEN D'UNE THÈSE DE HANNAH ARENDT**

présenté par

Olivier Huot-Beaulieu

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Bettina Bergo  
Président-rapporteur

Jean Grandin  
Directeur de recherche

Iain Macdonald  
Membre du jury

## Résumé

On désigne généralement sous l'expression de tournant (*Kehre*) les importantes transformations que subit la pensée de Martin Heidegger au milieu des années trente. Or à l'époque même où Heidegger situe les origines de ce tournant, il consacre également ses efforts à une lecture assidue de Nietzsche, qui se trouve au centre des leçons qu'il professera de 1936 à 1941. En quoi la lecture de Nietzsche participe-t-elle à l'inflexion qui se manifeste alors au sein de la pensée de Heidegger ? C'est à cette question que nous tenterons de répondre dans le cadre de ce mémoire. Nous aurons pour point de départ une thèse que Hannah Arendt a développée sur le sujet. Arendt comprend en effet le tournant comme un « événement autobiographique concret » qu'il faudrait situer chronologiquement entre les deux tomes du *Nietzsche*. C'est la répudiation de la volonté qu'elle observe alors qui agit à titre de centre thématique de son interprétation. La thèse de Arendt permet-elle une compréhension cohérente et unitaire de la *Kehre* des années trente ? Il s'agira d'abord pour nous de le vérifier. Ceci nous conduira à un nouveau parcours des textes du *Nietzsche*, aiguillé par une interprétation du tournant que nous jugeons plus originaire et qui fait de l'expérience du refus de l'Être l'élément thématique central de la *Kehre*. Cette thématique nous permettra de jeter une nouvelle lumière sur les thèmes de l'achèvement de la métaphysique, de l'essence de l'homme et de l'essence de la vérité.

**Mots clés :** Heidegger, Nietzsche, Arendt, tournant (*Kehre*), métaphysique (ontologie).

## Abstract

The expression 'the turn' (*Kehre*) refers to the important transformation that the thought of Martin Heidegger underwent in the middle of the thirties. During that time, Heidegger dedicated his efforts to a thorough study of Nietzsche, in the lectures that he delivered from 1936 through 1941. How did Heidegger's reading of Nietzsche affect the inflexion that occurred in his thought? We will try to answer this question in the following project. We will begin by discussing a thesis that Hannah Arendt developed on the subject. Arendt understands the *Kehre* as a "concrete autobiographical event" that would chronologically take place between the two volumes of Heidegger's *Nietzsche*. The repudiation of the will is at the centre of her interpretation. Does Arendt's thesis allow for a coherent and unitary understanding of the turn? We will first try to verify this, then examine Heidegger's *Nietzsche* guided by an interpretation of the *Kehre* that we consider to be more comprehensive in so far as it conceives of the refusal of Being as the central thematic element of the turn. This will allow us to shed new light on the themes of the end of metaphysics, of the essence of man and of the essence of truth.

**Key words :** Heidegger, Nietzsche, Arendt, turn (*Kehre*), metaphysics (ontology).

## Table des matières

<b>Résumé</b>	III
<b>Abstract</b>	IV
<b>Note bibliographique</b>	VI
<b>Remerciements</b>	VII
<b>Introduction – Heidegger, Nietzsche et le tournant</b>	1
<b>Chapitre I – Hannah Arendt : une interprétation du tournant</b>	8
§1. Le tournant en tant que répudiation de la volonté	8
§2. Le souci, la résolution et la décision dans le premier tome du <i>Nietzsche</i>	17
§3. Examen critique préliminaire des thèses de Hannah Arendt	27
<b>Chapitre II – Le tournant dans le <i>Nietzsche</i></b>	32
§1. L'expérience fondamentale d' <i>Être et temps</i>	32
§2. Qui est le Nietzsche de Heidegger ?	37
§3. Vérité de l'Être et essence de l'homme	52
A. De l'essence de la vérité à la vérité de l'essence.	53
B. Subjectivité, anthropomorphisme et essence de l'homme.	59
<b>Conclusion – Le tournant comme expérience du refus de l'Être</b>	67
<b>Bibliographie</b>	74

## Note bibliographique

Afin d'éviter la multiplication des notes de bas de page, nous aurons recours à quelques abréviations. En voici la liste :

1. VE, pour *La vie de l'esprit* de Hannah Arendt (Paris, PUF, 1981), traduction française de Lucienne Lotringer.
2. ET, pour *Être et temps* de Martin Heidegger (Paris, Authentica, 1985), traduction française de Emmanuel Martineau. Nous ferons cependant appel à la pagination allemande.
3. N1 et N2, respectivement pour *Nietzsche I* et *Nietzsche II* de Martin Heidegger (Paris, Gallimard, 1971), traduction française de Pierre Klossowski. Lorsque nous le jugeons pertinent, nous indiquerons parfois, à la suite de la pagination, l'année du cours au sein duquel le passage en question a été puisé.
4. LH, pour la *Lettre sur l'humanisme* de Martin Heidegger (Paris, Aubier-Montaigne, 1964), traduction française de Roger Munier.
5. LR, pour la *Lettre à Richardson* dans *Questions IV* de Martin Heidegger (Paris, Gallimard, 1976), traduction française de Claude Roëls.
6. EV, pour *De l'essence de la vérité* dans *Questions I et II* de Martin Heidegger (Paris, Gallimard, 1968), traduction française de Alphonse de Waelhens et Walter Biemel.
7. MN, pour *Le mot de Nietzsche « Dieu est mort »* dans *Chemins qui ne mènent nulle part* de Martin Heidegger (Paris, Gallimard, 1962), traduction française de Wolfgang Brokmeier.

## Remerciements

Je voudrais d'abord remercier sincèrement le directeur de ce mémoire, Jean Grondin, pour son support dévoué, ses commentaires éclairants et ses chaleureux encouragements. Il serait difficile d'exprimer à quel point son enseignement fut déterminant pour moi.

J'aimerais également énoncer toute ma gratitude envers mes parents, Pierre et Viviane. Il m'ont transmis le goût d'apprendre et m'ont prodigué un inconditionnel soutien. Ils sont pour moi une source intarissable d'inspiration.

Je dois aussi rendre hommage à Alexandrine, qui a eu à subir quotidiennement le lot de rebondissements émotifs qu'impliquait ce travail. Ce mémoire n'aurait jamais vu le jour sans son indéfectible appui.

Enfin, merci aux « Grecs » et aux philosophes de métro – ils se reconnaîtront. Leur amitié a rendu cette réflexion vivante.



*À Isabelle.*

« *Nietzsche hat mich kaputtgemacht!* »  
- Martin Heidegger

## Introduction – Heidegger, Nietzsche et le tournant

L'œuvre de Martin Heidegger, selon son propre aveu, a tout du *Holzweg*, du chemin de forêt sinueux, embroussaillé, débouchant parfois sur l'impraticable<sup>1</sup>. Si Heidegger insiste fortement sur le fait que, dans le domaine de la pensée, il revient à chacun de frayer sa propre voie, il demeure néanmoins que tous sillonnent la même forêt. Or suivant cette métaphore, il apparaît probable qu'à un moment ou un autre, deux chemins en viennent à se rencontrer, voire à se joindre jusqu'à ce qu'une croisée les sépare. C'est du moins ce qui semble se produire à de multiples reprises au sein de l'œuvre de Heidegger dans la mesure où celle-ci assume plus souvent qu'à son tour la forme d'un dialogue soutenu avec les pensées des grandes figures de la tradition philosophique. Cela peut être confirmé dès les premières lignes d'*Être et temps* puisque Heidegger y situe son projet dans la continuité des recherches de Platon et d'Aristote. À ce constat, nous devons ajouter les nombreux essais et cours portant sur les présocratiques, Leibniz, Kant, Schelling, Hegel, mais aussi sur la poésie de Hölderlin. Cependant, aucune des études que Heidegger a consacrées à ces grands penseurs n'est aussi vaste, considérable et détaillée que son explication (*Auseinandersetzung*) avec Nietzsche<sup>2</sup>, rendue publique à partir des années trente et publiée en grande partie dans les deux tomes du *Nietzsche* en 1961. Que rien n'ait été exposé ou publié au sujet de Nietzsche avant la période critique des années trente pourrait nous laisser croire que Heidegger ne s'est intéressé à ce penseur que tardivement. Pourtant, il en est tout autrement.

Il va de soi que la lecture de Nietzsche n'était pas au programme lorsque le jeune Heidegger a entamé sa formation théologique à Fribourg. Pour des raisons qu'on devine aisément, la méfiance était de mise à l'égard de la philosophie de la vie et de ses représentants. Mais ayant peu à peu rompu avec le catholicisme, il est fort probable que Heidegger se soit dès lors appliqué à une lecture plus favorable des écrits de Nietzsche, non sans que sa réflexion subisse simultanément une certaine « vivification ». On sait à tout le

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, p.7.

<sup>2</sup> « C'est de loin la plus longue, la plus patiente, la plus insistante lecture jamais menée par un grand philosophe vis-à-vis d'un prédécesseur », écrit Michel Haar (*La fracture de l'histoire*, Grenoble, Éditions Jérôme Million, 1994, p.190).

moins que Heidegger, ayant évolué sous la tutelle de Henrich Rickert de 1912 à 1916, a assisté aux leçons que ce dernier professait sur la philosophie de Nietzsche. En outre, évoquant Nietzsche dans son *Habilitationschrift* de 1915-16, Heidegger vante « l'impitoyable âpreté de sa forme de pensée et son pouvoir de représentation plastique<sup>3</sup> ». Malgré tout, la figure de Nietzsche brille par son absence au sein des considérations philosophiques de l'époque marbourgeoise (1923-28) puisque les efforts de Heidegger sont davantage consacrés à l'élucidation des grandes pensées de Husserl, d'Aristote et de Kant. Pourtant, des études plus approfondies révèlent que l'influence de Nietzsche aurait peut-être été plus déterminante pour la pensée qui se déploie dans *Être et temps* qu'il ne le semble à première vue. En fait, contrairement à ce qu'affirme Hannah Arendt dans un texte qui sera à l'étude plus bas<sup>4</sup>, Nietzsche est cité pas moins de deux fois dans *Être et temps*. Bien que, dans son œuvre maîtresse, Heidegger soit plutôt avare de références directes à l'endroit de ses sources d'inspiration, il serait abusif de qualifier ce nombre d'élévé. Pourtant, il convient de remarquer avec Jacques Taminiaux qu'à la différence du ton mi-approbateur, mi-critique que Heidegger adopte à l'endroit de ses autres prédécesseurs, « seul le traitement réservé à Nietzsche a l'allure d'un geste univoque de réappropriation sans distance<sup>5</sup> ». Ainsi, au paragraphe §53, alors que Heidegger traite de l'existence authentique, il est dit du libre devancement vers la mort qu'il empêche le *Dasein* de « devenir trop vieux pour ses victoires » (ET, 264). Or il est intéressant d'apprendre qu'il s'agit d'un mot du *Zarathoustra* tiré d'un chapitre intitulé *De la libre mort*<sup>6</sup>, ce qui laisse entendre que Heidegger aurait reconnu en Nietzsche un précurseur de la pensée de la finitude. En outre, Nietzsche est invoqué une seconde fois au paragraphe §76 alors qu'il est question de dégager l'origine existentielle de l'enquête historique à partir de l'historialité du *Dasein*. En ce passage, Heidegger s'inspire de la triple distinction que Nietzsche opère dans sa seconde *Considération intempestive*, écrit dont l'objet est l'utilité des sciences historiques pour la vie. Les trois modes d'enquête historique alors dégagés par Nietzsche, soit le monumental, l'antiquaire et le critique, se voient fondés dans *Être et temps* dans la

<sup>3</sup> Otto Pöggeler, *La pensée de Martin Heidegger*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, p.143. La traduction est de Marianna Simon.

<sup>4</sup> En effet, Arendt affirme dans *La vie de l'esprit* que « le nom de Nietzsche ne figure nulle part dans l'*Être et le temps* » (VE, 487), ce qui est manifestement faux puisqu'il apparaît en pages 264 et 396 de l'œuvre maîtresse de Heidegger.

<sup>5</sup> Jacques Taminiaux, *Lectures de l'ontologie fondamentale*, Éditions Jérôme Million, 1989, p.248. Sans doute pouvons-nous nuancer légèrement les propos de Taminiaux dans la mesure où un traitement similaire est réservé, dans *Être et temps* (§77), à la critique que le comte York adresse à la philosophie de Dilthey.

<sup>6</sup> Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, GF-Flammarion, 1969, p.111-114.

temporalité triplement extatique du *Dasein*. Si Heidegger affirme que l'auteur des *Considérations* n'a pas mis en lumière la nécessité et l'unité du fondement de cette triplicité, il laisse néanmoins entendre que la division de Nietzsche « ne doit rien au hasard » et que celui-ci « laisse présumer qu'il comprenait plus qu'il n'en disait » (ET, 396). Voilà donc autant d'indices qui témoignent d'une intime affinité unissant les pensées de Nietzsche et de Heidegger dès l'époque d'*Être et temps*. De plus, si nous laissons libre cours à nos spéculations, de nombreux autres signes révélant une profonde filiation entre les deux philosophes peuvent être joints aux deux passages-clés d'*Être et temps*. Nietzsche, tout comme Heidegger, n'est-il pas reconnu pour avoir critiqué la pensée métaphysique et ses au-delà illusoires ? N'ont-ils pas tous deux mis en doute jusque dans ses plus intimes fondements la notion de « subjectivité » ? En outre, Heidegger ne déclare-t-il pas la philosophie essentiellement athée<sup>7</sup> ? Et pourquoi l'Éternel Retour du Même ne figure-t-il pas au nombre des conceptions vulgaires de la temporalité qui sont critiquées vigoureusement par Heidegger dans *Être et temps*<sup>8</sup> ?

Ces considérations nous portent jusqu'au début des années trente, période au cours de laquelle l'assentiment de Heidegger à l'égard de la philosophie de Nietzsche apparaît dans toute sa clarté. Ainsi, Karl Jaspers, ami proche de Heidegger, dénote une influence de Nietzsche dans le tristement célèbre discours de rectorat<sup>9</sup>. C'est que le nouveau recteur y invite la jeunesse universitaire allemande à prendre au sérieux et à assumer la mort de Dieu, telle qu'elle a été proclamée par « le dernier philosophe allemand<sup>10</sup> ». La présence de Nietzsche se fait également sentir dans l'*Introduction à la métaphysique* de 1935. D'abord parce que Heidegger y révèle qu'il partage avec Nietzsche un intérêt marqué pour les

<sup>7</sup> À ce titre, Rüdiger Safranski affirme dans sa biographie de Heidegger que ce dernier « poursuit le travail de Nietzsche » dans *Être et temps*, dans la mesure où il tente d'y assumer la mort de Dieu (*Heidegger et son temps*, Paris, Éditions Grasset et Fasquelle, 1996, p.161).

<sup>8</sup> Nous devons cette remarque à Jacques Taminiaux (*Lectures de l'ontologie fondamentale*, Éditions Jérôme Millon, 1989, p.248-251). En ce qui concerne la proximité des pensées de Heidegger et de Nietzsche dans *Être et temps*, il convient également de citer David Farrell Krell : « Bien que Nietzsche ne soit que rarement cité dans *Être et temps*, il se pourrait bien qu'il soit le génie qui règne sur cette œuvre, lui qui : - expose le soubassement anthropomorphique des projections métaphysiques et l'évanescence de l'être en tant que permanence de la présence ; - fournit des explications généalogiques du temps et de l'éternité de telle sorte que cette dernière apparaît comme fuite hors du premier ; - qui affirme sans ambages que l'existence humaine est irrémédiablement mortelle, riche de possibles et pourtant liée à la fatalité ; qui insiste partout et toujours sur le fait que les penseurs comme les artistes (pour reprendre l'expression d'Ezra Pound) savent "rendre aux choses leur nouveauté" ». (*Heidegger/Nietzsche*, dans *Cahier de l'Herne : Martin Heidegger*, Paris, L'Herne, 1983, p.165).

<sup>9</sup> *Correspondance avec Karl Jaspers*, Paris, Gallimard, 1996, p.140.

<sup>10</sup> *Discours de rectorat*, dans *Écrits politiques*, Paris, Gallimard, 1995, p.103.

présocratiques, mais aussi parce que Nietzsche y est cité à l'appui à de multiples reprises. En accord avec son prédécesseur, Heidegger présente alors la philosophie comme une « vie libre et volontaire dans les glaces et la haute montagne<sup>11</sup> ». Mais l'*Introduction à la métaphysique* laisse également poindre un différend qui devra être réglé. C'est que Heidegger reproche à Nietzsche de s'être « empêtré dans la confusion du concept de valeur<sup>12</sup> » et de ne pas avoir pu, pour cette raison précise, atteindre le « centre véritable de la philosophie », soit la question de l'Être. Il convient également de noter que Heidegger participe à partir de l'automne 1935 à une commission pour l'édition des écrits de Nietzsche<sup>13</sup>. Un différend le pousse cependant à quitter l'entreprise en 1942<sup>14</sup>.

Sans doute avons-nous maintenant une idée plus claire du contexte duquel surgit l'*Auseinandersetzung* de Heidegger avec Nietzsche, telle qu'on la trouve consignée dans les deux tomes du *Nietzsche* parus en 1961. En effet, il apparaît évident que si Heidegger se permet, à partir de 1936, de s'engager dans un débat polémique avec le « dernier philosophe allemand », ce n'est que sur la base d'un profond « oui à l'essentiel », de « l'affinité la plus intime<sup>15</sup> ». Concernant le *Nietzsche*, les seuls témoignages des disciples de Heidegger indiquent à quel point il occupe une place importante dans son œuvre. Ainsi, Jacques Derrida désigne cet ouvrage comme « le grand livre de Heidegger<sup>16</sup> » alors que Hans-Georg Gadamer le qualifie de « véritable pendant à *Être en temps*<sup>17</sup> ». Gadamer, constate également que son débat avec Nietzsche est le « plus grand défi » que son maître ait eu à relever<sup>18</sup>. Pour sa part, Otto Pöggeler affirme sans ambages que « Heidegger se choisit pour héros Nietzsche<sup>19</sup> », conformément au sens que revêt ce terme dans *Être et temps* (ET, 385). Enfin, Gianni Vattimo caractérise avec raison le *Nietzsche* de « *summa* des recherches de Heidegger, non seulement sur Nietzsche mais sur toute l'histoire de la métaphysique<sup>20</sup> ». Considérant donc l'importance de cet écrit, il va sans dire que les enjeux

<sup>11</sup> *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1967, p.25.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p.202.

<sup>13</sup> *Correspondance avec Karl Jaspers*, Paris, Gallimard, 1996, p.146.

<sup>14</sup> Les motifs qui ont poussé Heidegger en ce sens ne sont pas clairs. À ce sujet : *Martin Heidegger und das Nietzsche-Archiv in Weimar et Briefe an Günther Neske*, dans *Heidegger-Jahrbuch 2 Heidegger und Nietzsche*, Freiburg, K.Alber, 2005, p.25-44.

<sup>15</sup> GA 43, Frankfurt am Main, Klostermann, p.277.

<sup>16</sup> Jacques Derrida, *Éperons : les styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, 1978, p.60.

<sup>17</sup> Hans-Georg Gadamer, *Les chemins de Heidegger*, Paris, Vrin, 2002, p.136.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p.163.

<sup>19</sup> Otto Pöggeler, *La pensée de Martin Heidegger*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, p.143.

<sup>20</sup> Gianni Vattimo, *Introduction à Heidegger*, Paris, Éditions du Cerf, 1985, p.96.

du *Nietzsche* sont multiples. En un premier temps, on ne peut nier à l'œuvre un certain caractère politique. En 1945, alors qu'il doit rendre des comptes quant à son implication universitaire sous le régime nazi, Heidegger désigne ses cours sur Nietzsche comme le lieu de sa « résistance spirituelle » au fascisme<sup>21</sup>. Il est vrai que le biologisme de Nietzsche y est assailli sur deux fronts critiques, dans la mesure où il s'agit alors pour Heidegger d'arracher celui-ci aux griffes des interprétations grossières des idéologues nazis, mais aussi de s'en distancier en tant qu'il est une position métaphysique de la modernité. Cependant, nous éviterons soigneusement la question politique dans ce travail afin de nous consacrer entièrement à un tout autre problème qu'il nous faut maintenant exposer.

C'est que parallèlement aux efforts que Heidegger consacre à l'exposition de sa lecture de Nietzsche, on observe à partir des années trente un véritable bouleversement dans sa pensée, autant au niveau de la forme que du contenu. Plusieurs thèmes du projet inachevé que formait *Être et temps* sont réinterprétés, voire radicalisés. Nombre de lecteurs et d'auditeurs ont alors du mal à reconnaître le penseur de l'« analytique existentielle » et sont déstabilisés par ce qui semble être une tout autre voie en vue de répondre à la question de l'Être. Cette transformation radicale dans la réflexion de Heidegger sera plus tard désignée sous le nom de *Kehre* (tournant). Si la *Lettre sur l'humanisme* de 1947 en constitue la première manifestation publique, Heidegger insiste toutefois sur le fait que lors de sa publication, il y avait déjà une dizaine d'années que l'expérience du tournant orientait sa pensée (LR, 185). Cette approximation nous situe aux alentours de 1937, or ne s'agit-il pas de la période précise où Heidegger se consacre à la résolution de son différend avec Nietzsche ? Dès lors, il convient de se demander si les textes qui constituent les deux tomes du *Nietzsche* ne seraient pas en mesure de nous éclairer davantage quant à la nature intime de l'expérience de la *Kehre*. Dans l'introduction de son *Nietzsche*, rédigée en 1961, Heidegger confirme qu'il y a bien lieu de s'interroger en ce sens. En effet, il écrit alors : « La présente publication, re-pensée dans son ensemble, se propose dans le même temps de procurer un aperçu de la voie que ma propre pensée a parcourue depuis 1930 jusqu'au moment de la *Lettre sur l'humanisme* (1947) » (N1, 10). Par ailleurs, il convient de remarquer que le vocabulaire du tournant n'est pas étranger à Nietzsche lui-même. N'est-il pas en effet le penseur de l'Éternel Retour (*Wiederkehr*) du Même ? N'a-t-il pas prêché en

---

<sup>21</sup> *Lettre au rectorat académique de l'université Albert-Ludwig de Fribourg-en-Brisgau*, dans *Écrits politiques*, Paris, Gallimard, 1995, p.200.

faveur d'une inversion ou d'un renversement (*Umdrehung*, mais aussi *Umkehrung*) du platonisme et de toutes les valeurs ? Enfin, les témoignages des disciples et proches de Heidegger nous paraissent une fois de plus éclairants. Ainsi, Hans-Georg Gadamer n'hésite aucunement à lier la problématique du tournant chez Heidegger à celle de sa confrontation avec Nietzsche. À ce titre, il écrit :

Le vrai précurseur de la position de la question de l'être chez Heidegger et de la riposte qu'elle signifiait à l'orientation de la métaphysique occidentale ne pouvait dès lors être ni Dilthey, ni Husserl, mais bien plutôt Nietzsche. Il est possible que Heidegger ne s'en soit rendu compte que plus tard. Mais on peut dire rétrospectivement que l'élévation de la critique radicale du « platonisme » chez Nietzsche à la hauteur de la tradition qu'il critiquait, la rencontre avec la métaphysique occidentale à son propre niveau, la reconnaissance et le dépassement de la question transcendante comme une conséquence du subjectivisme moderne, telles étaient les tâches qui se trouvaient déjà dans *Sein und Zeit*. Ce que Heidegger a fini par appeler le « tournant » n'était pas une nouvelle torsion dans le mouvement de la réflexion transcendante, mais bien la libération et l'accomplissement de cette tâche.<sup>22</sup>

La thèse la plus détaillée et suivie concernant l'expérience du tournant telle qu'on l'observe au sein du *Nietzsche* est cependant celle que Hannah Arendt, élève et proche de Heidegger, expose dans son ouvrage, *La vie de l'esprit*. En effet, Arendt n'hésite pas à situer l'expérience de la *Kehre*, comprise en tant qu'événement biographique concret, entre les deux tomes du *Nietzsche* (soit aux alentours de 1939). Selon Arendt, le tournant découlerait en fait d'une répudiation de la volonté que Heidegger aurait mise en branle suite à une prise de conscience de son erreur nazie. Considérant l'importance et les implications de cette thèse eu égard à notre problématique, nous serons donc tentés de consacrer notre premier chapitre à son exposition et à son élucidation. À ce titre, il s'agira d'abord pour nous de retracer l'argument du chapitre 15 de *La vie de l'esprit*, où sont consignées les interprétations arendtiennes du tournant (I-§1). Nous nous engagerons par la suite dans un premier parcours du *Nietzsche*, afin de vérifier si les thèses d'Arendt peuvent être corroborées (I-§2). À ce stade, nous aurons sans doute acquis une perspective suffisamment vaste pour formuler les quelques critiques (I-§3) qui orienteront notre deuxième chapitre. Il s'agira alors pour nous de mettre en avant certains passages-clés où Heidegger laisse entendre que les « zones d'expérience » au sein desquelles se jouent le tournant et l'explication avec Nietzsche coïncident en un seul et même point focal (II-§1). Afin d'éclaircir la teneur de ces propos, il nous faudra exposer dans ses grandes lignes

<sup>22</sup> Hans-Georg Gadamer, *Vérité et Méthode*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p.278-279.



l'interprétation heideggérienne de Nietzsche, à la suite de quoi il nous apparaîtra que nihilisme, oubli de l'Être et achèvement de la métaphysique participent tous d'un même contexte historial (II-§2). Or c'est précisément au sein de ce contexte que se manifesterà la nécessité de l'expérience du tournant, dont l'élément thématique central se révélera être le refus ou le détour (*Abkehr*) de l'Être. Plus concrètement, nous serons ensuite appelés à mesurer les conséquences de cette découverte eu égard aux concepts de vérité et de subjectivité, thèmes par ailleurs centraux en ce qui a trait à la question du tournant (II-§3). Enfin, il nous faudra revenir une fois de plus sur les thèses de Hannah Arendt afin d'examiner si nos nouvelles observations leurs sont conciliables. En quoi les développements du *Nietzsche* de Heidegger permettent-ils de mieux saisir la teneur de la *Kehre* des années trente ? Le thème de la répudiation de la volonté, tel qu'exposé par Hannah Arendt, rend-t-il justice à cette problématique ? Il est maintenant temps d'aborder ces questions de front.

## Chapitre I – Hannah Arendt : une interprétation du tournant

### §1. Le tournant en tant que répudiation de la volonté

*La vie de l'esprit* se présente comme un véritable « testament philosophique » adressé à ceux qui, fascinés par l'œuvre d'Hannah Arendt, voudraient savoir à quel point l'étude de la philosophie et de sa tradition ont été marquants pour le développement de sa pensée. Écrit parallèlement à des conférences tenues à l'université d'Aberdeen dans le cadre des *Gifford Lectures*, *La vie de l'esprit* devait originellement comporter trois sections, chacune étant consacrée à l'une des trois grandes fonctions de la vie mentale, soit la pensée, la volonté et le jugement. Au moment de sa mort en 1975, Arendt venait tout juste de terminer la section sur la volonté et elle se préparait à entamer son exposé sur le jugement, dont on a pu partiellement reconstituer l'intention à partir de ses cours sur la philosophie politique de Kant.

Dans le cadre de notre recherche, nous nous intéresserons au deuxième volume de *La vie de l'esprit*, portant sur la volonté. Arendt y déploie un examen en règle de la faculté de vouloir et de son rôle dans la vie de l'esprit. Elle en profite aussi pour exposer l'histoire du concept de volonté, à partir de son anticipation chez Aristote jusqu'à sa répudiation chez Nietzsche et Heidegger. Bien qu'ayant annoncé à deux reprises déjà que le tournant chez Heidegger avait quelque chose à voir avec son « absence de sympathie » (VE, 337) envers la faculté de vouloir, ce n'est qu'au quinzième chapitre, soit en guise de conclusion, que Arendt développe sérieusement sa thèse<sup>23</sup>. Après avoir remarqué très justement que le tournant s'opère à l'époque même où Heidegger professe ses leçons sur Nietzsche, elle avance, au sujet des deux tomes du compte rendu de ces cours, ce qui suit :

Si, en lisant ces deux volumes, on néglige ses réinterprétations tardives [celles de Heidegger, concernant le tournant] (parues avant *Nietzsche*), on est tenté de

---

<sup>23</sup> La thèse d'Arendt sur le tournant est également annoncée aux pages 302-303 ainsi qu'à la page 337 de *La vie de l'esprit*.

placer le « retournement » [*Kehre*], devenu événement autobiographique concret, entre les deux volumes ; car, pour parler sans ménagement, le premier explicite Nietzsche en suivant son argumentation, tandis que le second est écrit sur un ton polémique discret, mais sur lequel il n'y a pas à se tromper (VE, 487).

Par « événement autobiographique concret », Arendt désigne un « changement d'attitude », de « coloration » ou même « d'humeur »<sup>24</sup> qu'elle ne tarde pas à lier à un sentiment de culpabilité qu'aurait ressenti Heidegger suite à son bref engagement nazi. À la lumière d'avancées plus récentes concernant la question du tournant, nous aurons sans doute quelques réserves à exprimer quant à ce qui semble d'abord se présenter comme une interprétation strictement biographique, voire psychologisante, de la *Kehre*. En ce qui nous concerne, il nous paraît beaucoup plus intéressant de voir comment ce bouleversement dans la pensée de Heidegger se traduit sur le plan conceptuel, exigence à laquelle Arendt ne manque pas de répondre.

Toutefois, avant de nous lancer dans une analyse plus approfondie des arguments de Arendt, il convient d'abord de résoudre une difficulté qui risque autrement de restreindre notre compréhension. C'est qu'Arendt propose pas moins de quatre interprétations différentes du tournant dans son texte. Qui plus est, elle ne s'efforce pas nécessairement de mettre en lumière ce qui unit conceptuellement ces différentes interprétations, nous rendant encore plus ardue la tâche de reconstruire globalement sa position. Ainsi, il y aurait eu un premier tournant, caractérisé par une remise en question du rapport Être-homme, à l'époque du rectorat. Inspiré par la figure de Prométhée, Heidegger se serait alors affairé à proposer à l'homme une autre manière de s'affirmer. Arendt n'en dit pas plus à ce sujet, mais on devine que cette voie aurait été abandonnée par Heidegger suite à la prise de conscience de son erreur politique. Arendt identifie alors un second tournant qu'on pourrait qualifier de « public » et qui correspond, dans le temps, à la parution de la *Lettre sur l'humanisme* en 1947. C'est en effet à cette époque que Heidegger expose ouvertement, pour la première fois, qu'un tournant s'est manifesté à sa pensée. Sa cible de prédilection est alors le subjectivisme moderne, aux visées duquel Heidegger tente d'arracher *Être et temps*. Cette interprétation autoréférentielle et rétrospective du tournant ne satisfait cependant pas

<sup>24</sup> L'expression est empruntée à J.L. Metha, (*Martin Heidegger : The Way and the Vision*, Honolulu, University Press of Hawaii, 1976, p.336) dont Arendt dit qu'il est le seul avec W. Schulz à avoir remarqué les changements s'opérant dans le *Nietzsche*.

Arendt qui croit juste de poursuivre plus loin ses recherches. Il est vrai que, bien que témoignant de la force prodigieuse de sa pensée, les réinterprétations dont Heidegger ponctue plusieurs de ses textes tardifs répondent parfois difficilement aux strictes exigences de la philologie. Arendt n'est sans doute pas la seule à avoir éprouvé de la méfiance face à ce parasitage constructif d'*Être et temps* et de la pensée du tournant. De plus, Arendt constate à juste titre que lors de la parution de la *Lettre sur l'humanisme*, il y avait déjà plusieurs années que la pensée heideggérienne s'appliquait à une refonte de ses principaux concepts<sup>25</sup>. Bref, l'insistance de Heidegger sur le détour de l'Être et sur l'importance de désobjectiviser la pensée témoignent bien qu'un tournant est à l'œuvre dans la *Lettre sur l'humanisme*, mais si nous suivons Arendt, il nous faudra remonter chronologiquement et conceptuellement plus loin pour saisir l'essence originare du tournant. Or les deux tomes du *Nietzsche*, publiés en 1961, nous donnent justement une meilleure idée du cheminement philosophique de Heidegger à une époque charnière où il a relativement peu publié<sup>26</sup>. De plus, ils sont exempts des réinterprétations tardives de la *Kehre* dont, nous l'avons vu, Arendt semble se méfier. C'est pourquoi le *Nietzsche* se retrouve au centre d'une troisième conception du tournant, déjà brièvement exposée dans le paragraphe précédent et dont nous nous efforcerons de faire ressortir les principaux arguments dans cette section. Ainsi, le tournant premier serait à mettre en relation avec la répudiation de la volonté opérée dans le second tome du *Nietzsche*. Nous y reviendrons. Mais avant, il convient de mentionner qu'Arendt identifie un quatrième « changement d'humeur », plus radical encore, mais dont Heidegger n'aurait pas retenu les conséquences dans la partie plus tardive de son œuvre. Arendt croit constater ce dernier tournant dans *La parole d'Anaximandre*. En ce qui nous concerne, nous nous limiterons à circonscrire ce qui, dans le texte d'Arendt, porte sur le tournant qui survient entre les deux volumes du *Nietzsche*. Nous justifions cette approche restrictive par le fait qu'Arendt en dit trop peu au sujet du premier tournant (celui de l'époque du rectorat) pour que nous puissions juger correctement de la portée de sa pensée. Quant au tournant observé dans la *Lettre sur l'humanisme*, la position de Arendt peut sembler ambiguë. Par moment, elle affirme que ses « conséquences n'ont presque rien à voir avec la répudiation de la Volonté » (VE, 489) alors que sa démonstration plaide plutôt

<sup>25</sup> La lettre à Richardson le confirme par ailleurs.

<sup>26</sup> Les *Beiträge zur Philosophie* n'étaient pas disponibles lorsque Arendt a rédigé *La vie de l'esprit*.

en faveur d'une continuité dans le développement de la pensée de Heidegger (VE, 50). Enfin, accomplir l'exégèse du texte *La parole d'Anaximandre* nous éloignerait de notre thème.

Entrons maintenant dans le vif du sujet. Que se produit-il entre les deux tomes du *Nietzsche* pour qu'Arendt qualifie ce saut d'événement essentiel du tournant ? La plupart des explications mises en avant semblent graviter de près ou de loin autour du traitement que Heidegger réserve au concept de volonté. « C'est, à l'origine, la volonté de puissance que le retournement prend à partie avant tout », nous dit Arendt (VE, 488). Or, s'il est vrai que Heidegger énonce haut et fort ses réserves à l'endroit de la métaphysique de la volonté de puissance dans le second tome du *Nietzsche*, il semble que sa position soit beaucoup moins tranchée dans le premier tome. Arendt remarque que Heidegger se contente alors de suivre pas à pas les descriptions nietzschéennes de la volonté, non cependant sans leur donner une tournure « phénoménologique ». La volonté de puissance se présente dans ce contexte comme une impulsion strictement biologique, un instinct vital, mais il lui est aussi possible de transcender sa condition. Cela se produit lorsqu'elle dit « oui » à la vie, c'est-à-dire lorsqu'elle pense l'Éternel Retour du Même. Ainsi, le vouloir, lorsqu'il consent à son devenir au plus haut point, s'empreint du caractère de l'Être. Suivant cette interprétation, la volonté de puissance se présente comme « l'étant (*Seiendheit*) des entités » alors qu'on peut dire de l'Éternel Retour qu'il est l'« Être de l'Être » (VE, 491)<sup>28</sup>. Mentionnons au passage qu'une fois le problème posé en ces termes, Arendt y perçoit à juste titre une anticipation de la différence ontologique. Mais ce n'est sans doute pas là sa thèse la plus radicale. Le centre de son argument consiste plutôt à avancer qu'on assiste, dans le premier tome du *Nietzsche*, à une véritable fusion entre le souci heideggérien, tel qu'il est décrit dans *Être et*

---

<sup>27</sup> Qu'entend Arendt par ce « presque » ? En d'autres mots, en quoi le tournant tel qu'il est réinterprété dans la *Lettre sur l'humanisme* diffère-t-il de sa manifestation première observée dans le *Nietzsche* ? Et comment mettre les deux tournants en relation ? Voilà ce que Arendt n'exprime pas clairement, mais les réponses à ces questions semblent graviter autour du thème de la subjectivité. C'est que la désobjectivisation de la pensée opérée dans la *Lettre sur l'humanisme* serait, selon Arendt, plus radicale que celle qui se joue dans le *Nietzsche* (VE, 490). Pour ce qui est de la présente section, nous favoriserons cependant les passages majoritaires où Arendt semble opter pour une continuité dans la pensée de Heidegger. Arendt ayant bien vu que la volonté se voulait l'expression par excellence de la subjectivité chez le second Heidegger, toute répudiation de la volonté doit à ce titre être également une répudiation de la subjectivité.

<sup>28</sup> Peut-on vraiment affirmer que cette interprétation vaut d'un bout à l'autre du premier tome du *Nietzsche* ? Il semble que non, puisque les termes de cette relation semblent varier au fur et à mesure que Heidegger établit son concept de « position métaphysique fondamentale ». Ainsi, l'Éternel Retour et la volonté de puissance apparaîtront comme le double visage de la propriété d'être (*Seiendheit*) qui sera fondé à son tour par la différence ontologique (N2, 377, 1941).

*temps*, et la faculté de vouloir nietzschéenne<sup>29</sup>. Il est vrai que plusieurs traits attribués à la volonté de puissance par Heidegger rappellent certaines des caractéristiques du Soi soucieux d'*Être et temps*. Pour n'en donner qu'un exemple, invoquons que l'être-en-avant-de-soi du souci (ET, 192) trouve un écho presque parfait dans le par-delà-soi-même de la volonté de puissance (N1, 54). Dans tous les cas, voilà une hypothèse qui pourrait s'avérer lourde de conséquences.

Gardons-la bien en tête lorsque nous abordons la lecture qu'Arendt fait du second tome du *Nietzsche*. L'analyse de la volonté de puissance y subit nombre de transformations. L'aspect biologique et instinctif de la volonté s'efface au profit d'un autre de ses visages, soit celui de la domination et du commandement. « Vouloir, c'est vouloir être maître », écrit Heidegger (N2, 213). À la suite de cette observation, Arendt remarque que deux idées, déjà contenues dans le premier volume, ont été généralisées. D'abord, l'idée de contre-volonté est appliquée à tout « faire ». En d'autres mots, l'acte de se dépasser soi-même, qui constitue le propre de la volonté, est toujours précédé d'un acte de destruction ayant pour cible ce qui lui fait obstacle. Or cet obstacle, la volonté l'a toujours déjà posé elle-même comme ce qui constitue la palier à partir duquel elle pourra s'élever au-delà d'elle-même. Bref, l'essence de la puissance est intensification de la puissance et aucun *quantum* de force ne saurait jamais satisfaire la volonté dans sa perpétuelle tentative d'autodépassement. Toujours dans l'optique de la généralisation, Heidegger place également la relation sujet-objet sous le patronage de la domination exercée par la volonté de puissance. Dans cette perspective, tout objet n'est objet que pour autant qu'il est maîtrisé par un sujet, maîtrise dont le règne exclusif s'étend par la suite sur la totalité de l'étant. Or si nous avons bien suivi l'argument, il nous faut constater avec Arendt qu'en soumettant la totalité de l'étant à son règne absolu, la volonté de puissance expose également celle-ci aux dangers de son effet destructeur. Ainsi, si Nietzsche insistait davantage dans ses propres travaux sur l'aspect créatif de la volonté, Heidegger met en lumière l'effet pervers et irréversible de sa contrepartie destructrice. En termes de temporalité, thème qui se retrouve à l'arrière-plan de presque toutes les analyses heideggériennes, tout cela peut être traduit ainsi : obsédée par la maîtrise du futur, la

---

<sup>29</sup> Michel Haar remarque aussi la solidarité que manifeste Heidegger à l'endroit de la pensée Nietzsche. « Que de volontarisme à cette époque dans cette volonté de « poser » et de « construire » ! », écrit-il au sujet du premier cours du *Nietzsche* (*La fracture de l'histoire*, Grenoble, Éditions Jérôme Million, 1994, p.192).

volonté se voit du même coup contrainte à exercer son action dévastatrice sur son propre passé, ce en quoi consiste l'oubli.

Que peut l'homme face à une si funeste ronde ? C'est ce que la pensée du tournant, telle que l'interprète Arendt, cherche à déterminer. Ainsi, l'alternative proposée par Heidegger consiste à vouloir ne pas vouloir ou à laisser être, attitude qui recevra plus tardivement le nom de sérénité (*Gelassenheit*). L'agir qui correspond à cette conduite est une pensée non calculante et à l'écoute de l'Être. Celle-ci, telle que la comprend Heidegger, se tiendrait au-delà de la distinction « activité-passivité ». À l'inverse de la volonté qui, obsédée par le futur, obstrue le passé, la pensée est un se-souvenir (*Andenken*). Ce dont elle se souvient ainsi, c'est de l'Être et de son Histoire, Histoire à l'intérieur de laquelle le conflit entre la volonté et la pensée est d'une grande importance. C'est en effet là que se décide « si les hommes réagissent à l'Être en termes de vouloir ou en termes de penser » (VE, 496). Ainsi, derrière l'illusoire autodétermination de la volonté se déroule une Histoire à laquelle l'homme participe, mais sans nécessairement y tenir le rôle principal. Cette Histoire est celle de sa revendication par l'Être. À l'époque de Heidegger, l'homme s'y voit offrir la possibilité de répondre à l'appel de l'Être par la pensée ou de l'ignorer en perpétuant la métaphysique de la volonté de puissance telle qu'elle s'accomplit dans le règne de la technique.

Par la suite, Arendt qui, dans le cadre de *La vie de l'esprit*, n'en est pas à sa première rencontre du conflit opposant pensée et vouloir, ressent la nécessité de distinguer la position heideggérienne de celle de ses prédécesseurs. C'est que nous sommes en droit de nous demander si nous n'avons pas une fois de plus affaire à l'immémoriale idée de la détermination de l'homme par un « acteur invisible<sup>30</sup> » (VE, 496). En d'autres mots : comment l'Histoire de l'Être heideggérienne se distingue-t-elle de l'Esprit du monde hégélien ? Arendt décèle la réponse à cette question dans ce que nous pourrions appeler l'implication directe de l'Être dans la pensée. Ainsi, Arendt remarque que chez Hegel, l'agent historique, obnubilé par ses propres désirs et passions, n'accomplit qu'inconsciemment ce que lui dicte l'Esprit. À l'inverse, l'Être heideggérien se manifeste

---

<sup>30</sup> Arendt pense ici à la ruse de la raison chez Hegel ainsi qu'à celle de la nature chez Kant, mais aussi à la main invisible d'Adam Smith et à la divine Providence. Elle fait même remonter l'idée jusqu'à la « fable aérienne » des *Lois* de Platon (VE, 496).

sans détour au penseur qui a *pleine conscience* d'assurer à son essence un abri dans le langage. « C'est l'Être lui-même qui, *dans un changement perpétuel*, se manifeste dans la pensée de celui qui agit, de telle façon que le penser et l'agir coïncident », explique Arendt (VE, 497). Le penseur se voit alors désigné comme une sorte de héros dont la mission est de répudier sa volonté propre afin de correspondre dans le langage à ce que « veut » l'Être. Tout ceci entraîne, d'après Arendt, deux étranges conséquences chez le Heidegger tardif. D'abord, le penser devient le seul agir historiquement – ou pour être plus précis, historiquement – pertinent. À titre d'exemple, n'invoquons que ces déroutantes réflexions heideggériennes au sujet de la bombe atomique<sup>31</sup>. Autre curieuse conséquence ; le penser (*Denken*) se voit étymologiquement et conceptuellement identifié au remercier (*Danken*). Voilà à tout le moins deux idées tardives que la répudiation heideggérienne de la faculté de vouloir permet d'élucider considérablement, bien qu'elle ne les rende pas absolument limpides à elle seule.

Après avoir développé une interprétation générale du tournant à partir du changement d'humeur observé entre les deux tomes du *Nietzsche*, Hannah Arendt tente d'exposer plus concrètement ce changement à partir des exemples particuliers de trois mots dont le rôle est fondamental dans la pensée de Heidegger. Nous avons vu que le souci cédait en grande partie la place à la volonté et ce, dès le premier volume du *Nietzsche*. Cependant, indique Arendt, il ne disparaît pas complètement. Seulement, s'il était dans *Être et temps* principalement centré sur soi – l'en-vue-de-quoi définitif de la préoccupation étant le *Dasein* lui-même –, ses soins doivent maintenant être prodigués à l'Être, dont l'homme, pour citer Heidegger, devient « le berger » (LH, 109). De son côté, la mort, autre grand thème d'*Être et temps*, passe de « possibilité extrême » du *Dasein* à ce qui préserve l'essence de l'homme en tant que mortel. Nous pensons plutôt pour notre part que le développement de cette question chez Heidegger a beaucoup plus à voir avec Hölderlin qu'avec Nietzsche. Cependant, il n'est pas impossible que la question de la mort se retrouve en filigrane en quelques passages du *Nietzsche*, ce thème se tenant irrémédiablement à proximité de celui du néant, que Heidegger par ailleurs ne manque pas d'aborder. Enfin, Arendt observe les changements opérés dans l'utilisation d'un troisième terme auquel elle porte plus d'attention qu'aux deux autres, dans la mesure où « c'est celui

---

<sup>31</sup> *Sérénité* dans *Questions III*, Paris, Gallimard, 1966, p.179.



dont la modification, dans le « retournement », est la plus inattendue et la plus lourde de conséquences ». Ce concept, c'est celui du *Soi* et il répond, dans *Être et temps*, à la question : « Qui est le *Dasein* ? ». Cependant, dire du *Dasein* qu'il est Soi-même, c'est en dire en apparences bien peu. Encore faut-il pouvoir déterminer sous quel mode existentiel il l'est quotidiennement. Or le plus souvent, le *Dasein* se décharge de la responsabilité d'être celui qu'il est et la remet au On, dont les guises d'être sont le distancement, la médiocrité et le nivellement. « Le Soi-même du *Dasein* quotidien est le *On-même* », écrit Heidegger, fournissant ainsi une réponse plus élaborée à la question du « Qui ? » (ET, 129). Cette dispersion inauthentique dans la publicité du On, c'est ce que Heidegger nomme la déchéance. Or au sein même de cette dernière apparaît au *Dasein* la possibilité de s'approprier son Soi-même authentiquement, c'est-à-dire de le faire sien en l'arrachant aux griffes du On. Dans *Être et temps*, c'est l'appel de la conscience qui rend possible cette modification existentielle. Celui-ci fait prendre connaissance au *Dasein* de sa dette et de sa culpabilité (selon le double sens du mot *Schuld*). En dette, le *Dasein* l'est dans la mesure où en tant qu'être-jeté, « il n'est *pas* porté à son Là par lui-même » (ET, 284). Le *Dasein* étant également projet libre, il se rend aussi coupable de ne pouvoir actualiser chaque fois qu'une seule possibilité parmi plusieurs (Arendt attribue la paternité de cette idée à Goethe). Si nous abrégeons un peu l'argument, nous pouvons dire du *Dasein* qu'il est fondamentalement en dette du fait de sa finitude. Cependant, convoqué par la conscience, le *Dasein* peut prendre en charge sa propre nullité et l'assumer, contrairement au On qui trouve toujours le moyen de s'y dérober. L'appel de la conscience ramène ainsi le *Dasein* à un « solipsisme existentiel » (ET, 188), dans la mesure où ayant à répondre seul de lui-même, il s'approprie authentiquement la possibilité d'être Soi. Dans *La vie de l'esprit*, Hannah Arendt y va d'une interprétation pour le moins radicale en affirmant que « cette « action » totalement intérieure par laquelle l'homme s'ouvre à la réalité authentique d'être jeté n'existe que dans l'activité de penser<sup>32</sup> » (VE, 503). Elle reconnaît également dans l'analyse de la conscience heideggérienne une variante de l'étonnement (*thaumazein*) platonicien, transformée ici en gratitude à l'égard du don de l'Être. Heidegger aurait par le fait même anticipé son idée tardive d'une équivalence entre le penser et le remercier. Voilà autant d'observations qui témoignent d'une continuité dans le cheminement philosophique

---

<sup>32</sup> Les choses prennent certainement cette tournure dans la pensée tardive de Heidegger (voir section §2 de ce chapitre). Par contre, il nous semble que rien ne laisse entendre dans *Être et temps* que la pensée soit le seul acte authentique possible.

de Heidegger. Par contre, Arendt remarque que le thème de l'authenticité subit dans la pensée du tournant une inflexion significativement plus prononcée. Ainsi, l'appel qu'entend l'homme n'est plus celui de la conscience, mais bien celui de l'Être qui le revendique. Dans ce contexte, la volonté destructrice se substitue au bavardage inauthentique du On. Le Soi authentique est alors celui qui se « sèvre » de vouloir afin d'obéir à ce qui lui est dicté par l'Être. En d'autres termes, le Soi authentique est le penseur, ce « quelqu'un qui traduit en actions le sens caché de l'Être et introduit ainsi dans le cours désastreux des événements un contre-courant de salubrité » (VE, 505). Arendt ne manque pas de comparer le penseur ainsi décrit au concept personnifié de l'idéalisme allemand, à une différence près qu'ici, l'Être s'incarne en totalité dans le « *solus ipse* » de la pensée. Ainsi, à l'écart du monde contingent des phénomènes, dont l'histoire est entièrement soumise à l'aveuglement de la métaphysique de la volonté de puissance accomplie, se déroulerait une autre Histoire, soit celle de la pensée de l'Être, considérée comme seul contenu véritablement essentiel<sup>33</sup>. Bref, la réponse à la question du « Qui ? » de l'homme serait passée, dans le cadre du tournant, du Soi-même centré sur soi-même à l'Être et à sa pensée.

Voilà donc quelles sont les grandes thèses de Hannah Arendt concernant le tournant qui aurait lieu entre les deux tomes du *Nietzsche*. Si nous avons suivi jusqu'ici son texte de très près, nous tenterons maintenant de nous frayer nous-mêmes un chemin au sein des leçons du premier tome, nous sans prendre en considération les précieuses indications d'Arendt. Nous en profiterons d'ailleurs pour examiner plus à fond certaines de ses thèses qui nous semblent d'un grand intérêt, dans la mesure où nous pouvons nous permettre de développer plus longuement là où Arendt, contrainte par l'ampleur de sa tâche, se devait d'être allusive<sup>34</sup>. *La vie de l'esprit* n'est pas en effet un commentaire sur la pensée de Heidegger, mais une tentative de rendre compte de la vie mentale dans son entièreté. Bref, notre effort se voudra en un premier lieu complémentaire à celui de Hannah Arendt. Il nous amènera aussi à porter un regard critique sur ses interprétations de la philosophie

<sup>33</sup> Nous éprouvons ici quelques réticences. Peut-on vraiment, chez Heidegger, considérer la pensée comme une « activité intérieure » se déroulant derrière le « monde des phénomènes » ? Que le sens de l'Être soit recouvert implique-t-il nécessairement que celui-ci doive être situé à l'écart du monde des phénomènes ?

<sup>34</sup> David Farrell Krell laisse plutôt entendre que les lacunes du texte de Arendt découlent de la hâte que suscitait l'imminence de sa mort. « The lapses are signs of haste, testimony perhaps of the death that was too impatient (...) », écrit-il. (*Nietzsche, Volume IV: Nihilism*, San Francisco, Harper & Row Publishers, 1979-1987, p.272) Arendt a en effet été victime d'une crise cardiaque à l'époque des *Gifford Lectures*.

heideggérienne tardive. L'association souci-volonté est-elle totale ou partielle ? Résiste-t-elle à un examen critique ? Traverse-t-elle réellement tout le premier tome du *Nietzsche* ? En outre, l'idée d'une répudiation de la volonté est-elle un fil conducteur satisfaisant pour qui veut saisir l'essence du tournant dans toute son ampleur ? Enfin, doit-on réellement situer l'événement biographique du tournant entre les deux tomes du Nietzsche ? Ou alors, en quelle année faudrait-il le situer ? Et cette conception biographique du tournant nous permet-elle vraiment de bien circonscrire la problématique qui est la sienne ? C'est à ces questions que nous tenterons de répondre dans les sections qui suivent.

## **§2. Le souci, la résolution et la décision dans le premier tome du Nietzsche**

S'il est une thèse de Hannah Arendt qui a attiré notre attention plus que les autres, c'est bien l'idée selon laquelle Heidegger aurait procédé, dans le premier tome du *Nietzsche*, à une traduction des philosophèmes nietzschéens en ses propres termes, soit ceux d'*Être et temps*. Plus tôt, nous n'avons abordé que rapidement l'argument d'Arendt concernant les transformations du Soi et du souci dans le *Nietzsche* de Heidegger. Il convient maintenant de confronter le texte afin de vérifier et d'évaluer toutes les implications de cette thèse. Or à la lecture du *Nietzsche*, il nous apparaît que le souci et le Soi ne sont pas les seuls concepts d'*Être et temps* dont on puisse discerner un écho. En effet d'autres termes caractéristiques du *Hauptwerk* se voient assigner un usage fréquent ou du moins significatif. Nous pensons ici entre autres à la résolution, la décision, la compréhension, le projet, la tonalité (*Stimmung*), l'authenticité, la temporalité et le sens de l'Être. Ce qu'il nous faut maintenant saisir, c'est la pleine mesure de ces identifications. A-t-on affaire à une reprise totale de la philosophie nietzschéenne de la part de Heidegger ou assiste-t-on à la simple reconnaissance d'un enjeu partagé ? Advenant le cas d'une identification totale et sachant que Heidegger a tenté par la suite de prendre ses distances par rapport à Nietzsche, devons-nous conclure qu'en répudiant la métaphysique de la volonté de puissance, c'est aussi à *Être et temps* que Heidegger s'est attaqué ? Ou alors si l'identification n'est que partielle, ne permet-elle pas à Heidegger de clarifier les termes de certains enjeux de sa propre pensée ? À ce titre, il nous semble que les premiers textes du *Nietzsche* font montre d'une réelle indécision. L'*Aus-einander-setzung* a tout de la partie

d'échecs. Heidegger avance une pièce, puis en recule une autre jusqu'à ce que, ayant cerné son « adversaire », ses failles (et du même coup les siennes propres) lui apparaissent dans la pleine clarté du jour. Que découvre alors Heidegger et en quoi cela peut-il être mis en relation avec la problématique du tournant ? Afin de répondre à cette question, nous serons d'abord tentés d'employer une stratégie similaire à celle de Hannah Arendt, c'est-à-dire que nous repérerons certains mots-clés d'*Être et temps* afin d'observer quel traitement leur est réservé et quels transformations ils subissent dans le *Nietzsche*. Ensuite nous entreprendrons de vérifier si ces transformations constituent à elles seules un fil conducteur satisfaisant pour saisir la problématique du tournant ou si le mouvement général qu'on observe dans le premier tome du *Nietzsche* doit être élucidé autrement.

Voyons d'abord ce qu'il en est d'une identification possible de la volonté de puissance au phénomène originaire du souci. Les passages les plus significatifs concernant ce sujet se trouvent sans aucun doute dans le cours de 1936-1937, intitulé *La Volonté de puissance en tant qu'art*. La volonté de puissance y reçoit déjà la plupart des caractéristiques qui seront les siennes dans l'ensemble des études que Heidegger consacrera à Nietzsche. Cependant, s'il est une différence à observer, c'en est une d'accent<sup>35</sup>. En effet, la volonté de puissance semble s'y présenter sous un visage transcendant, extatique et intentionnel qui tendra à passer au second plan par la suite<sup>36</sup>. De manière générale, Heidegger détermine d'abord la volonté comme le caractère fondamental de l'étant. Mais lorsque vient le temps d'explicitier ce qu'est le vouloir, celui-ci se présente sous de multiples aspects que Heidegger refuse de subsumer sous une unique définition (N1, 60)<sup>37</sup>. Il est cependant quelques formules qui nous semblent évoquer le souci au plus haut point. Ainsi, Heidegger affirme que : « Vouloir est toujours un venir-à-soi-même et, de la sorte, un *se trouver* dans le *par-delà-soi-même* » (N1, 54). Comment ne pas y voir un écho de « l'être-en-avant-de-soi comme être pour le pouvoir être le plus propre » du souci, tel qu'il

<sup>35</sup> Nous croyons que Hannah Arendt n'insiste pas assez sur ce fait. Par exemple, la volonté de puissance est caractérisée dès le premier cours comme volonté de volonté (N1, 40-41), mais ce n'est que tardivement que Heidegger tirera les pleines conséquences de cette découverte. Ce type d'observation est fréquent pour qui cherche à retracer l'origine d'un concept chez Heidegger. Ainsi, les développements de sa philosophie tardive prennent souvent la forme d'une radicalisation d'idées qu'on pouvait déjà répertorier très tôt dans le corpus. C'est en partie ce qu'il nous sera donné d'observer dans ce travail.

<sup>36</sup> C'est ce que Michel Haar remarque également dans *La fracture de l'histoire* (Grenoble, Éditions Jérôme Million, 1994, p.204).

<sup>37</sup> On devine par le fait même que l'analyse heideggérienne de la volonté de puissance n'est pas exhaustive et qu'elle prend une coloration particulière en fonction des objectifs de la leçon, soit d'établir son rapport à l'art.

est décrit au paragraphe §41 d'*Être et temps* (ET, 193). Cependant, Heidegger nous avertit bien dans ce même paragraphe qu'il est impossible de ramener la « totalité essentiellement indéchirable » du souci à d'autres phénomènes particuliers parmi lesquels figure entre autres le vouloir. Heidegger, traduisant ce phénomène en termes de préoccupation et de sollicitude pour l'étant intramondain, allègue à l'appui que le vouloir présuppose en fait la structure sous-jacente du souci, dont la principale caractéristique invoquée est alors l'ouverture. Ces réserves peuvent-elles par la suite s'appliquer à ce qui est dit de la volonté dans la première leçon du *Nietzsche* ? Il semble que non, dans la mesure où cette fois-ci, la volonté apparaît sous un angle beaucoup plus originaire. Heidegger va même jusqu'à dire qu'elle a le caractère de « l'ouvrant tenir ouvert » (*eröffnenden Offenhaltens*). Or en ce qui concerne l'ouverture, il est affirmé dans *Être et temps*, que c'est seulement avec et par la structure du souci que celle-ci devient possible (ET, 220).

Nous serions donc tenté ici d'acquiescer à la thèse d'Hannah Arendt si une remarque de Otto Pöggeler ne nous semblait pas encore plus éclairante. En effet, Pöggeler y va d'une identification plus précise en affirmant que la volonté de puissance, dans le langage d'*Être et temps*, s'assimile à la *résolution*<sup>38</sup>. Or le texte même du *Nietzsche* atteste cette comparaison puisque le terme *Entschlossenheit* s'y voit employé à plusieurs reprises pour caractériser la volonté de puissance. Dans *Être et temps*, la résolution apparaît au paragraphe §60, alors que Heidegger expose concrètement pour la première fois ce qu'il en est du pouvoir-être authentique du *Dasein*. La résolution se présente alors comme un mode d'ouverture privilégié, au sein duquel, s'arrachant à l'emprise du On, le *Dasein* se décide à être authentiquement et proprement Soi-même. « La résolution est ce qui donne pour la première fois au *Dasein* sa translucidité authentique », écrit Heidegger (ET, 299). En d'autres mots, elle est le souci même en tant qu'il se saisit authentiquement. Ceci dit, dirigeons notre attention sur un passage particulièrement révélateur du *Nietzsche* :

Dans l'essence de la volonté, dans la ré-solution, réside le fait qu'elle-même s'ouvre à elle-même, donc non pas à partir d'un comportement qui surviendrait après coup par une observation du processus de la volonté et une réflexion sur ce processus, mais uniquement parce que la volonté elle-même a le caractère de l'ouvrant tenir ouvert ; une observation et une décomposition de soi-même si minutieuses, si pénétrantes fussent-elles, ne nous mettrait jamais en plein jour ni notre soi, ni son état momentané. En revanche dans le vouloir, nous nous produisons en pleine lumière et du même coup

<sup>38</sup> Otto Pöggeler, *La pensée de Martin Heidegger*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, p.152.

aussi dans le non-vouloir, et cela dans une lumière qui n'est allumée que par le vouloir même (N1, 54)<sup>39</sup>.

Dès lors, nous ne pouvons résister à établir les équivalences suivantes : d'un côté se trouve le vouloir comme résolution au Soi-même authentique et de l'autre, le non-vouloir comme ir-résolution du On-même, qui a toujours déjà tranché pour nous. À ce titre, il nous serait maintenant possible de traduire l'adage nietzschéen « Deviens qui tu es » dans les termes d'*Être et temps*<sup>40</sup>. Mais les similitudes ne s'arrêtent pas là. Ainsi, si le *Dasein* résolu a toujours déjà agi, il est aussi vrai de dire que la volonté a toujours déjà exécuté son voulu. Si la résolution découvre des possibilités, le vouloir est pour sa part créateur. Enfin, si la résolution ne coupe pas le *Dasein* de son monde mais lui ouvre plutôt authentiquement ce dernier, il en va de même pour la volonté qui soulève et emporte l'homme hors de lui-même. Par contre, il nous faut remarquer dans le *Nietzsche* une différence de ton quant à l'usage du concept de « résolution ». C'est que ce dernier se voit également associé au vocabulaire nietzschéen de la maîtrise, de la domination, du commandement et de l'affirmation de soi (*Selbstbehauptung*). « Mais parce que la volonté est résolution à soi-même en tant que dominer, en tant qu'être maître par-delà soi-même (...), elle est capacité de puissance qui s'autorise à exercer la puissance », écrit Heidegger (N1, 46). Que la volonté se veuille par delà elle-même, cela semble maintenant vouloir dire qu'elle est en constante recherche d'un surcroît de puissance. À ce titre, la puissance révèle son essence dans l'accroissement de la puissance et la volonté, qui ne se veut à chaque fois qu'elle-même, apparaît en fait comme volonté de volonté. Or rien de ce qui se trouve dans les passages d'*Être et temps* consacrés à l'authenticité ne nous oblige à apposer de telles étiquettes à la résolution. Tout au plus pouvons-nous dire que la possibilité que le *Dasein* se résolve à plus de puissance est laissée ouverte dans la mesure où ce à quoi il doit se résoudre demeure délibérément indéterminé. Et qu'est-il advenu de l'appel silencieux de la conscience, de l'être-en-dette, de l'angoisse et de la mort ? C'est que ces thèmes semblent inséparables de celui de la résolution dans l'œuvre maîtresse de Heidegger, or il n'en est absolument pas question dans le premier cours sur Nietzsche. À la lumière de tout ceci, il nous apparaît maintenant compréhensible que Hannah Arendt et J.L. Mehta aient pu déceler dans ce texte un ton « prométhéen ». Ce ton n'est par ailleurs pas du tout étranger à celui

<sup>39</sup> Hannah Arendt attire également notre attention sur ce passage (VE, 492).

<sup>40</sup> Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, GF-Flammarion, 1969, p.295. En termes heideggériens : « Arrache-toi à l'emprise du On et assume la possibilité d'être proprement toi-même ».

qu'emploie Heidegger dans son *Discours de rectorat* et dans son *Introduction à la métaphysique*.

Est-il vrai cependant de dire que cet accent prométhéen traverse tout le premier tome du *Nietzsche* ? À la lecture des deux autres textes qui composent cet ouvrage, il semble que le thème de la « résolution » à lui seul ne nous fournisse pas un fil conducteur satisfaisant. Il en va de même pour d'autres thèmes d'*Être et temps* que nous retrouvons aussi dans le cours sur *La Volonté de puissance en tant qu'art*, mais que nous n'aborderons pas en raison de leur caractère local (nous pensons ici entre autres à la *Stimmung*). Cependant, il est un concept très près du thème de la résolution dont nous pouvons suivre la piste au sein des trois cours qui composent le premier tome du *Nietzsche*, et même au-delà. Ce concept est celui de la « décision » (*Entschluss, Entscheidung*). Dans *Être et temps*, la décision se présente comme « le projeter et le déterminer ouvrant de ce qui est à chaque fois possibilité factice » (ET, 298). En fait, la décision n'est rien d'autre que la résolution envisagée sous l'angle de son « existence », de sa facticité. Elle est le positionnement authentique du *Dasein* résolu au cœur de sa « situation », nom par lequel Heidegger désigne l'ouverture authentique du là. Or la situation se voit également assigner une appellation temporelle au paragraphe §65 d'*Être et temps*. Elle se présente alors comme l'« instant » (*Augenblick*), comme le présentifier authentique à distinguer de son contre-phénomène inauthentique, l'agitation (ET, 328, 347). Dans l'instant, le *Dasein* assume son être-jeté (passé), se saisit de son pouvoir-être le plus propre (futur) et laisse faire encontre son présent. Enfin, on soulignera également que l'instant de la décision a un pendant historial dans *Être et temps*, soit le concept de « destin » (ET, 386). Récapitulons maintenant en répondant à deux questions qui nous serviront par la suite de fil conducteur : 1. Qui décide ? Le *Dasein* en tant qu'il est proprement Soi-même. 2. De quoi est-il décidé ? D'une possibilité d'être Soi-même authentiquement, voire d'un destin.

Tout en gardant ceci en mémoire, voyons maintenant quel traitement les premières leçons du *Nietzsche* réservent à ces concepts. Dans *La Volonté de puissance en tant qu'art*, le thème de la décision se situe encore et toujours à proximité du thème de la résolution. Nous ne serons donc pas surpris de découvrir qu'il a lui aussi acquis une coloration *prométhéenne*. Ainsi, c'est dans la décision que le vouloir résolu se porte au-delà de lui-même et s'ouvre un espace où il pourra établir sa domination et exercer son

commandement (N1, 45). À la question « Qui décide ? », il nous faut répondre l'être voulant, tout en notant que celui-ci, non sans correspondre exhaustivement au *Dasein* d'*Être et temps*, partage néanmoins avec lui plusieurs caractéristiques essentielles. Certes, Heidegger observe déjà que chez les modernes, c'est l'homme qui s'insurge à titre de lieu de la décision (N1, 81) et il ne manque pas d'inscrire l'esthétique de Nietzsche dans la continuité de cette tradition. Cependant, ce n'est que plus tard qu'il tirera toutes les conséquences de ces observations. Maintenant, avant de répondre à la question de savoir de quoi il est décidé, prenons note que les réponses apportées à cette interrogation dans le premier cours sur Nietzsche gravitent spécifiquement autour du thème de l'art. Heidegger y consacre une longue analyse pour découvrir que la métaphysique de la volonté de puissance trouve un équivalent artistique approprié dans l'esthétique du grand style, qui correspond en la matière à un véritable renversement du platonisme. L'art se présente alors en tant que transcendante création de la forme, ce qui équivaut à la plus haute expression de la volonté de puissance elle-même. Or de quoi est-il alors décidé selon Heidegger ? « Dans l'art intervient la décision, quant à ce qu'est la vérité », répond-t-il (N1, 73). Ou encore : « (...) l'essence du grand style ne se révèle que lorsque se décide, et cela en vertu du grand style même, ce que signifie l'être de l'étant. » (N1, 125) Enfin, il est aussi dit de la décision qu'elle doit déterminer ce qu'il en est et ce qu'il en sera de l'essence de l'homme (N1, 188). Sens de l'Être, essence de la vérité et essence de l'homme ; voilà des thèmes qui nous semblent bien familiers. Nietzsche aurait-il anticipé à sa manière l'interrogation d'*Être et temps* ?

Laissons pour l'instant la question ouverte et voyons ce qu'il en est du thème de la décision dans le cours de 1937, intitulé *L'Éternel Retour du Même*. La décision s'y voit d'emblée assigner un lieu précis, soit celui de la pensée. Comment alors mieux illustrer ceci qu'en consacrant un cours entier à la « pensée des pensées » ? Ce qui sera dit subséquemment de la pensée s'applique d'abord à celle de Nietzsche, mais on devine aisément que les propos de Heidegger s'étendent également à toute pensée essentielle, ce qui sera confirmé par la suite. Or ici, la pensée se voit attribuer de nombreuses caractéristiques qui appartenaient dans le cours précédent à la volonté résolue. Ainsi, c'est elle qui devient l'authentique agir, « dans sa forme la plus puissante, encore que la plus silencieuse » (N1, 208). On y constate bien sûr un écho du « faire-silence » de la résolution d'*Être et temps*. De plus, l'action de la pensée, tout comme celle qu'implique



nécessairement la résolution, doit être située au-delà de la distinction « théorique – pratique ». En outre, il est également dit de la pensée qu'elle ouvre et manifeste l'étant dans sa clarté. Cependant, l'étant qui se voit ici exposé en pleine lumière n'est plus uniquement celui que nous sommes nous-mêmes, car il est plutôt maintenant question d'un projet de l'étant dans sa totalité. Enfin, il est à noter qu'aucune opposition ne semble jusqu'alors s'établir entre la pensée et la volonté. Bien au contraire, ceux-ci paraissent plutôt s'accorder dans la décision qu'implique toute pensée essentielle (N1, 209). C'est du moins ce que tend à démontrer toute l'analyse que consacre Heidegger à la pensée de l'Éternel Retour. Or la « pensée la plus lourde » se veut pensée *de* la décision en un double sens (au sens du génitif objectif et du génitif subjectif). D'abord, la décision constitue précisément ce qui doit être pensé. Elle apparaît alors sous la détermination temporelle de l'instant, où s'entrechoquent passé et avenir et où naît toute pensée authentique. C'est dans l'instant que se décide ce qui devient et ce qui devra revenir éternellement. C'est dans l'instant que le penseur se décide à être maître de soi tout en se projetant au-delà de soi, « au point d'être lui-même en tant que volonté de puissance » (N1, 324). Bref, en se décidant pour la possibilité d'un Éternel Retour de toutes choses, celui qui se maintient dans l'instant affirme, en tant que créateur, la volonté de puissance sous sa forme la plus élevée. Aussi, en tant qu'elle est un projet métaphysique de l'étant dans sa totalité et qu'elle questionne celui-ci en son être, la pensée de l'Éternel Retour se présente également elle-même comme une *décision historique*. Il est alors décidé que l'étant sera compris à partir des « suprêmes déterminations » du temps (N1, 263), ce qui ne va pas sans rappeler le propos d'*Être et temps*<sup>41</sup>. En outre, Heidegger affirme qu'en pensant l'Éternel Retour, Nietzsche se positionne à la fois pour « la suprême humanisation de l'étant et l'extrême renaturalisation de l'homme » (N1, 297). Bref, avec les pensées de l'Éternel Retour et de la volonté de puissance, Nietzsche jette les bases de ce que Heidegger appelle une position métaphysique fondamentale. Une question, qui requiert à son tour une décision, s'impose alors, à savoir : en quoi consiste l'essence d'une telle position (N1, 205) ? Heidegger y consacre un important chapitre auquel il nous faudra plus tard accorder une juste attention<sup>42</sup>. Pour l'instant, tentons de répondre à la question du « Qui ? » de la décision.

<sup>41</sup> À ce sujet, Heidegger dit dans son premier cours sur Nietzsche : « Penser l'Être, la Volonté de puissance en tant qu'Éternel Retour, penser la pensée la plus lourde de la philosophie, revient à penser l'Être en tant que Temps. Nietzsche a pensé cette pensée, mais il ne la pensait pas encore en tant que *question* de l'Être et du Temps. » (N1, 26).

<sup>42</sup> Voir chapitre II, section §2, p.38-39.

En tant que son vouloir, sa pensée et son agir coïncident, il semble que ce soit ici le penseur qui décide. Cependant, il convient de diriger notre attention sur un passage particulièrement intrigant où il est question de ce qui se produit chez le penseur dans l'exercice de la pensée. Ainsi, Heidegger écrit :

La perspective dans laquelle le penseur porte son regard n'offre plus l'horizon de ses « expériences personnelles » ; c'est maintenant quelque chose d'autre que lui-même, qui est passé comme dessous lui et au-delà de lui-même et qui désormais est là, quelque chose qui n'appartient plus au penseur, mais demeure ce dont il ne fait plus que dépendre. Cet événement [*Ereignis*] n'est pas contredit par le fait qu'au premier instant et même pour longtemps encore, le penseur en garde la notion comme proprement sienne, pour la raison qu'il lui faut devenir le lieu du développement de celle-ci (N1, 210).

C'est donc bel et bien le penseur qui pense, mais est-ce vraiment de lui que relève la décision ou celle-ci incombe-t-elle à ce « quelque chose » dont il dépend ? Cette tension demeure secrètement au centre du cours sur *L'Éternel Retour du Même* et il n'est pas surprenant que Heidegger termine celui-ci avec quelques considérations sur l'*amor fati*. Ce dernier se présente comme la transfigurante volonté du créateur-penseur qui est décidé au destin. Or ce destin semble se jouer historiquement en fonction des choix que prennent les penseurs qui, les yeux fixés sur l'Être<sup>43</sup>, se décident pour un projet de l'étant dans sa totalité. Ce qu'il en est cependant de l'implication de l'Être lui-même dans cette histoire, voilà qui demeure tu<sup>44</sup>.

Pas moins de deux années se sont écoulées lorsque Heidegger professe, au semestre d'été 1939, sa troisième leçon sur Nietzsche. Celle-ci s'intitule *La Volonté de puissance en tant que connaissance* et semble à première vue reprendre là où la leçon précédente s'était arrêtée. Cependant, Heidegger s'avère alors beaucoup plus tranché, synthétique et systématique dans ses positions à l'égard de Nietzsche de telle sorte que nous aurions plutôt tendance à situer ici le « changement d'humeur » observé par Hannah Arendt. Voyons comment cela peut être confirmé à partir de l'usage du concept de décision. Celui-ci est

<sup>43</sup> Le « quelque chose » de la citation précédente (N1, 210) a maintenant un nom.

<sup>44</sup> Il est vrai que, comme l'a remarqué Hannah Arendt, Heidegger suit Nietzsche de très près dans ses deux premières leçons. Cela est si vrai qu'il est souvent difficile de déterminer à quel point la pensée de Heidegger est elle-même impliquée dans ce qui est dit sur Nietzsche. Cependant, il est ici de notre avis que Heidegger insiste beaucoup trop sur le faire-silence de la pensée pour ne pas lui-même taire quelque chose. On pense ici aux *Beiträge* dont les développements correspondent chronologiquement à l'époque des deux premiers cours du *Nietzsche*. Curieusement, le positionnement de Heidegger par rapport aux doctrines nietzschéennes sera davantage tranché dès le troisième cours qu'on doit situer à la suite de l'achèvement des *Beiträge*.

invoqué et défini dès le premier chapitre du cours. Ainsi, la suprême décision se présente comme ce vers quoi tend la pensée des penseurs essentiels, parmi lesquels figure Nietzsche. Or de quoi décide-t-elle alors ? De rien de moins que ce que Heidegger désignera plus tard sous l'appellation de « différence ontologique ». Voici comment Heidegger présente alors cette idée :

L'abus prodigieux du mot décision ne saurait tout de même nous retenir d'accorder au mot le contenu en vertu duquel il signifie la plus intime séparation et donc une extrême distinction. Or cette distinction, c'est celle-là même entre l'étant dans sa totalité qui renferme les hommes et les dieux, l'univers et la terre, d'une part, et l'Être, d'autre part, dont la souveraineté d'abord accorde ou refuse à chaque étant d'être l'étant même, que tel ou tel étant serait capable d'être (N1, 371).

Ici, la pensée demeure toujours le lieu attitré de la décision. Cependant, ce qui nous semblait si difficile à élucider dans le cours sur *L'Éternel Retour du Même* nous est ici révélé en pleine lumière. En effet, Heidegger affirme de façon nette et tranchée que la décision et son lieu, la pensée, *ne sont en rien le fait d'un homme*. Heidegger va même jusqu'à avancer que ce sont plutôt ces dernières qui décident sur l'homme. Voilà un propos fort énigmatique qui suscite aussitôt chez nous l'émergence de cette question : mais qui ou quoi ici décide de et pour l'homme ? Peut-être pourrions-nous mieux répondre à cette interrogation si nous apprenons d'abord de quel manière le différent désigné par la décision a été tranché jusqu'à maintenant. À ce sujet, Heidegger remarque qu'au courant de toute l'histoire occidentale, ce conflit s'est résorbé en faveur de la prédominance de l'étant et ce, au détriment de la souveraineté de l'Être. Or ce mode de pensée qui a depuis toujours oblitéré l'Être au profit de l'étant, c'est celui de la métaphysique (N1, 372). Il est vrai que l'appartenance de Nietzsche à cette tradition avait déjà été annoncée et brièvement démontrée dans les deux premiers cours, mais il nous faut toutefois remarquer que les choses prennent ici une tournure plus radicale. Ainsi, Nietzsche apparaît comme ce penseur qui se tient « sur la crête la plus aiguë de la décision » (N1, 372) dans la mesure où avec lui, s'achèvent et s'accomplissent à la fois la métaphysique des temps modernes et la métaphysique en tant que telle. Ce faisant, Nietzsche prépare ceux qui lui succèdent à une décision d'une extrême gravité. C'est qu'à cette fin de la métaphysique doit correspondre, selon Heidegger, un autre commencement, véritable renversement de la pensée telle qu'elle a été jusqu'à alors dans la mesure où cette fois-ci, la priorité devra être accordée à la souveraineté de l'Être plutôt qu'à la prédominance de l'étant. C'est dans ce contexte que le concept de souci refait son apparition, mais Heidegger lui assigne un emploi qui peut

sembler inhabituel. Il est en effet alors question du « dévorant souci d'une détresse » (N1, 374), vécu par le penseur qui se voit confiné à cette époque critique de transition. En s'engageant partiellement dans la voie que semble requérir le nouveau commencement, Heidegger découvre également qu'il est possible de considérer la progression de la pensée occidentale comme une *Histoire de l'Être* qui, en s'éclipsant silencieusement au profit de l'étant, établit tout de même son règne inconditionné. Le penseur devient alors celui qui voue une « presque inhumaine fidélité à l'histoire la plus cachée de l'Occident » (N1, 384). Sa mission consiste à se consacrer à une pensée unique tout en sachant qu'en la matière, il ne peut savoir l'essentiel (N1, 371-372). Serions-nous tombé dans ce que certains ont identifié comme la « mystique » du tournant ? Dans tous les cas, cette ligne sera maintenue, développée et explicitée tout au long des leçons et textes suivants. Qu'en est-il alors du « Qui ? » de la décision et de ce sur quoi elle doit porter ? Heidegger le précise dans son cours sur *Le nihilisme européen* (1940), lorsqu'il expose les motifs de son *Aus-einandersetzung* avec Nietzsche. « Ex-plication entend ici que l'on réfléchisse à la vérité qui fait l'objet d'une décision, décision qui n'est point tant arrêtée par nous que par l'histoire de l'Être, qui bien plutôt en tant qu'histoire de l'Être est prononcée par l'Être pour notre propre histoire », écrit-il alors (N2, 81). Bref, nous avons bien affaire dans le premier tome du *Nietzsche* à un tournant biographique dont les termes requièrent une juste élucidation.

Nous voici provisoirement parvenus à la fin de notre itinéraire. Si nous nous permettons de tracer un bilan de nos recherches sur l'usage du concept de décision dans le *Nietzsche*, c'est que celui-ci ne semble plus varier après avoir été défini comme distinction de l'Être et de l'étant dans le cours sur *La Volonté de puissance en tant que connaissance*. Nous pouvons donc résumer ce qui a été découvert jusqu'ici quant à l'usage des concepts de souci, de résolution et de décision. Ainsi, notre parcours nous a permis de confirmer la thèse de Hannah Arendt selon laquelle le souci partagerait de nombreuses caractéristiques avec la volonté de puissance des premières leçons sur Nietzsche. Les observations de Otto Pöggeler nous ont même permis de préciser cette thèse, dans la mesure où la volonté de puissance nous est apparue comme le souci en tant qu'il se saisit lui-même authentiquement, soit la résolution. De ce concept, nous avons pu retracer l'évolution dans le *Nietzsche* à partir d'une notion voisine, soit celle de la décision. Or nous avons également pris note que ces thèmes bien connus empruntaient en un premier temps une

saveur prométhéenne qui n'était pas nécessairement la leur dans *Être et temps*. Par la suite, la décision résolue a revêtu un autre habit, dans la mesure où elle a été spécifiquement identifiée à la pensée. Or si l'identification de l'agent de la décision comprise en tant que fait de la volonté résolue allait de soi, il semble que le problème se soit compliqué dans le cas de la pensée, dont l'accord harmonieux avec la volonté s'est vu quelque peu ébranlé par une dépendance à l'égard de ce qu'il s'agit à chaque fois de penser. Il n'est pas étonnant que le problème se soit présenté alors que Heidegger méditait la pensée de l'Éternel Retour, dont on peut dire qu'elle pousse les concepts de liberté et de nécessité à leur ultime limite. Dans tous les cas, il semble que Heidegger ait tranché en remettant le véritable pouvoir décisionnel à une « Histoire de l'Être » et ce, dès sa troisième leçon sur Nietzsche. Par la suite, la décision du penseur aura plus à voir avec une certaine réceptivité à l'égard de cette histoire cachée qu'avec l'affirmation de soi<sup>45</sup>. Ce sont là des motifs amplement suffisants pour affirmer qu'un tournant « biographique » se joue bel et bien au sein du *Nietzsche*, mais quelques pièces semblent manquer afin que nous puissions véritablement reconstruire le casse-tête. C'est que sur notre chemin, nous avons rencontré de manière récurrente les thèmes de la vérité, de la métaphysique et de la subjectivité, sans leur consacrer l'attention qui leur était légitimement due. Hannah Arendt l'a-t-elle fait pour sa part ? Afin d'en avoir le cœur net, il convient maintenant de nous livrer à un bref examen critique de ses thèses sur cette dimension du tournant.

### **§3. Examen critique préliminaire des thèses de Hannah Arendt**

Le temps est venu pour nous d'exprimer quelques réserves à l'égard de certaines thèses et interprétations de Hannah Arendt. Si, suite à notre propre examen, nous acquiesçons à l'ensemble de ses observations, il est néanmoins quelques points sur lesquels nous aimerions revenir. Nous examinerons d'abord les limites de sa conception du tournant en tant qu'événement biographique concret. Nous serons alors tentés de nous inspirer des indications fournies par Heidegger lui-même, indications dont – nous l'avons vu – Hannah

---

<sup>45</sup> David Farrell Krell aborde lui aussi la question du décisionnisme au sein du *Nietzsche*, mais il ne semble pas tenir compte des inflexions que nous avons répertoriées dans cette section (*Nietzsche, Volume I : The Will to Power as Art*, San Francisco, Harper & Row Publishers, 1979-1987, p.xiv-xviii).

Arendt s'est méfié en grande partie. Nous serons enfin appelés à souscrire à une interprétation de l'essence du tournant afin de donner une direction à la suite de nos recherches.

Examinons donc d'abord ce qu'il en est de la conception que Hannah Arendt se fait du tournant. Rappelons qu'elle comprend avant tout le tournant comme un « changement d'humeur » et un « événement autobiographique concret » à situer aux alentours de 1939. Or à la lumière d'avancées plus récentes, il apparaît qu'une compréhension strictement biographique de la *Kehre* est susceptible de nous entraver dans nos tentatives d'en arriver à une pleine compréhension de l'essence de celle-ci. Il convient en un premier lieu d'observer que les commentateurs ont pour la plupart abandonné le projet d'une datation précise du tournant. C'est qu'on fait remonter aujourd'hui les racines du problème beaucoup plus loin qu'au milieu des années trente, soit, suivant les indications de Heidegger lui-même, jusqu'à l'échec de la troisième partie d'*Être et temps*. En outre, ce n'est pas sans lien avec sa compréhension du tournant comme « changement d'attitude » que Arendt multiplie les interprétations de la *Kehre*<sup>46</sup>. Découvrirons-nous alors autant de tournants qu'il y a eu de changements d'humeur dans la carrière philosophique de Heidegger ? N'est-il pas possible de saisir le tournant à partir d'une visée plus unitaire, susceptible d'adjoindre en une seule et même compréhension la multiplicité des inflexions conceptuelles observées dans le *Nietzsche*, la *Lettre sur l'humanisme*, mais aussi dans l'ensemble de l'œuvre tardive de Heidegger ? La répudiation de la volonté peut-elle alors agir à titre de fil conducteur d'une juste compréhension du tournant dans sa totalité ou doit-elle être subordonnée à une idée plus fondamentale et rassembleuse ? À cet égard, on peut faire remarquer que dans le cours sur *La Volonté de puissance en tant que connaissance*, il est loin d'être évident que les avancées effectuées par Heidegger en vue d'une exposition du refus historial de l'Être soient une conséquence de la répudiation de la volonté. Enfin, la tentative de rendre compte du tournant en évoquant la culpabilité qu'aurait ressentie Heidegger à l'égard de son passé nazi nous apparaît peu convaincante (VE, 488)<sup>47</sup>.

<sup>46</sup> Voir chapitre I, section §1, p.9-10.

<sup>47</sup> David Farrell Krell nous a inspiré cette critique dont les développements peuvent être retracés dans son analyse du quatrième volume de l'édition anglaise du *Nietzsche* de Heidegger (*Nietzsche, Volume IV: Nihilism*, San Francisco, Harper & Row Publishers, 1979-1987, p.272-276). Krell reproche également à Hannah Arendt de développer une lecture quelque peu réductrice des deux tomes du *Nietzsche* et par le fait même, de la pensée heideggérienne à l'époque du tournant. Ainsi, il remarque légitimement que le premier volume, à l'encontre de ce qu'en dit Arendt, contient quelques unes des critiques les plus ardentes de Heidegger à

D'abord parce que les racines de la problématique plongent chronologiquement et conceptuellement bien en deçà de l'engagement de Heidegger. Ensuite, parce qu'une telle tentative d'explication risque, en nous égarant sur des pistes biographiques et psychologiques, de recouvrir la véritable teneur philosophique du tournant.

Dans tous les cas, si nous voulons nous donner une chance de répondre à nos interrogations, il nous faudra dès maintenant aborder le problème du tournant à partir d'un autre angle, c'est-à-dire en le considérant non pas seulement en tant qu'un événement biographique de la pensée heideggérienne, mais également et prioritairement en tant qu'un élément *thématique* de celle-ci<sup>48</sup>. Qu'est-ce à dire ? Afin de préciser notre propos, il nous faudra voir quelles acceptions de la *Kehre* sont autorisées par Heidegger lui-même. S'il y a lieu de douter de la justesse philologique de certaines de ses réinterprétations tardives, il nous faudra néanmoins compter sur quelques-uns des précieux indices fournis par Heidegger au sujet de la teneur philosophique du tournant. Ainsi, il est dit dans la *Lettre sur l'humanisme* que la pensée de la *Kehre* a quelque chose à voir avec le renversement de « Être et temps » en « temps et Être », originellement prévu pour la troisième section de la première partie de *Sein und Zeit* (LH, 67-69). De plus, Heidegger laisse entendre que les termes de cette inversion peuvent être entrevus dans la conférence *De l'essence de la vérité*, où il est également question d'un retournement de la question de l'essence de la vérité en celle de la vérité de l'essence (EV, 191). En quoi la lecture du *Nietzsche* peut-elle nous aider à comprendre ces renversements ? Voilà ce que Arendt ne nous dit pas. Pourtant, la question de l'essence de la vérité est presque aussi omniprésente que celle de la volonté dans les deux tomes du *Nietzsche*. En outre, Heidegger n'écrit-il pas que son *Nietzsche* nous procure un aperçu de la voie parcourue par sa pensée entre *De l'essence de la vérité* (1930) et la *Lettre sur l'humanisme* (1947) (N1, 10) ? Il s'agit en effet de deux textes où le thème de la vérité est plus que central. Bref, puisque Arendt n'aborde pas le sujet, il nous faudra certainement revenir sur la question. D'autre part, la *Lettre à Richardson* (1963) fournit également une aide précieuse à qui veut s'y retrouver dans la pensée du tournant. Il

---

l'endroit de Nietzsche. À l'inverse, Heidegger, selon Krell, ne suit jamais Nietzsche d'aussi près que dans son texte sur *Le nihilisme européen*, qui fait pourtant partie du second volume. En fait, chacune des douze leçons revendique un ton propre et à ce titre, leur séparation en deux volumes a tout de l'arbitraire. Par ailleurs, Krell juge également simpliste de faire de Heidegger I, un héros prométhéen et de Heidegger II, un prophète du laisser-être. La question pourrait en effet s'avérer plus complexe.

<sup>48</sup> Nous suivons ici les indications de Jean Grondin (*Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, PUF, 1987), dont les thèses nous ont permis en grande partie de formuler la critique à venir.

y est confirmé qu'au tournant biographique correspond un tournant thématique, ayant trait à la relation à la « chose même » (*Sacherverhalt*), à savoir l'Être. « L'« événement » du tournant sur lequel vous m'interrogez est l'être (*Seyn*) en tant que tel, » écrit Heidegger au Père Richardson (LR, 187). Nous sommes alors également informés que la pensée du tournant vient compléter l'effort débuté dans *Être et temps*, dans la mesure où l'essence de l'homme y est pensée en fonction de la vérité de l'Être. Or ne s'agit-il pas de thèmes qui sont massivement exploités dans le *Nietzsche* ? Enfin, Heidegger parle parfois d'une *Kehre* dans l'Être lui-même, dans la mesure où celui-ci se détourne de l'homme, abandonnant du même coup l'étant à sa maîtrise et à son calcul technique. Se profile alors l'époque du *Gestell* au cours de laquelle la métaphysique achevée règne de manière inconditionnée et au sein de laquelle surgit également la possibilité d'une autre pensée, d'un autre commencement. Or n'est-ce pas Nietzsche qui, selon Heidegger, accomplit et achève la métaphysique ? N'est-ce pas en effet lors de son face-à-face avec Nietzsche que Heidegger met en évidence pour la première fois les catégories métaphysiques qui sont celles de la technique moderne ? Ne doit-on pas à cette même confrontation la découverte que la véritable essence du nihilisme relève de l'oubli de l'Être inhérent au mode de penser métaphysique ? Échec de la troisième partie d'*Être et temps*, essence de la vérité, essence de l'homme, décentrement de la subjectivité, achèvement de la métaphysique comprise en tant que nihilisme, détour de l'Être et règne de la technique ; voilà autant de thèmes qui font l'objet d'importants développements dans le *Nietzsche* et dont doit rendre compte une interprétation unitaire et cohérente du tournant. La répudiation de la volonté permet-elle une telle compréhension ou s'inscrit-elle au contraire dans un tout plus vaste auquel un concept plus rassembleur pourrait mieux rendre justice ?

Considérant toutes ces interrogations, il apparaît que nous devons prendre nos distances à l'égard des thèses biographiques de Hannah Arendt. En effet, plutôt que de déduire l'essence du tournant des changements d'humeur observables dans le *Nietzsche*, nous serons plutôt tentés d'expliquer ces mêmes mouvements à partir d'une compréhension de la *Kehre* que nous jugeons plus fondamentale et originaire<sup>49</sup>. En fait, notre hypothèse

---

<sup>49</sup> Dans son livre *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger* (Paris, PUF, 1987), Jean Grondin fournit l'une des interprétations les plus convaincantes de la *Kehre*. Remontant jusqu'à l'échec même d'*Être et temps*, il en vient à comprendre le tournant comme la conséquence d'une « radicalisation de la finitude ». En effet, Grondin remarque que Heidegger aurait progressivement renoncé au projet d'une compréhension totale du sens de l'Être, projet qui lui aurait paru incompatible avec la finitude radicale du *Dasein*. C'est cette



consiste à affirmer que le « changement de coloration » observé par Arendt entre les deux tomes du *Nietzsche* a son pendant conceptuel dans la découverte de l'expérience fondamentale du refus de l'Être. Il est effectivement de notre avis que c'est ce retrait ou ce détour (*Abkehr*) de l'Être qui constitue le véritable centre thématique de la pensée du tournant. En outre, nous aurons également l'occasion de découvrir que la lecture du *Nietzsche* permet, mieux que tout autre écrit sans doute, de *situer la pensée du tournant dans le contexte de son rapport polémique à l'ensemble de la tradition philosophique*. Bref, le temps est venu pour nous de conclure ce chapitre et de nous replonger dans le *Nietzsche* à la recherche de signes indiquant qu'un tournant thématique y est bien à l'œuvre. Bien qu'il eut été possible de repérer d'autres bifurcations et inflexions au sein du parcours conceptuel effectué dans le *Nietzsche*, nous abandonnerons en grande partie à partir de maintenant la problématique de l'évolution de la pensée de Heidegger afin de nous consacrer entièrement à une analyse qui présupposera une certaine unité au sein de l'*Auseinandersetzung*<sup>50</sup>. Il est possible qu'une telle approche risque de faire violence au caractère à chaque fois particulier des leçons du *Nietzsche*. Nous maintenons cependant que derrière la multiplicité et la variété des avancées qui y sont effectuées par Heidegger se cache l'unité d'une question à l'élucidation de laquelle nous consacrerons dès maintenant nos efforts. « Qui est Nietzsche, avant tout : *qui il sera* » (N1, 369) ? - voilà le problème que nous tenterons de résoudre dans la suite de ce travail. Et si cette voie menait tout droit à l'expérience du tournant, compris comme élément thématique de la pensée heideggérienne ?

---

découverte qui aurait amené Heidegger à développer une conscience aiguë de la part essentielle de non-vérité inhérente à tout projet de compréhension, piste qui l'aurait également conduit à insister de plus en plus sur le voilement de l'ἀλήθεια et sur le retrait de l'Être. Cependant, pour des raisons méthodologiques, Grondin développe principalement sa conception du tournant à partir de témoignages recueillis ailleurs que dans le *Nietzsche*. Bien que nous acquiescions en grande partie à cette stratégie dont la valeur heuristique est plus que confirmée par les résultats de la recherche, nous croyons toutefois que les développements du *Nietzsche* sont également d'une précieuse assistance lorsque vient le temps de saisir la teneur de la *Kehre*.

<sup>50</sup> Afin de développer une telle lecture unitaire, nous ferons abstraction de ce qui, dans les deux premiers cours, tend vers une interprétation volontariste d'*Être et temps*. Nous prioriserons par le fait même les interprétations subséquentes à la découverte du refus de l'Être, qu'on observe dans le *Nietzsche* à partir de la leçon de 1939 sur *La Volonté de puissance en tant que connaissance*.

## Chapitre II – Le tournant dans le Nietzsche

### §1. L'expérience fondamentale d'Être et temps

Jusqu'à maintenant, notre lecture de *La vie de l'esprit* de Hannah Arendt ainsi qu'un premier parcours du *Nietzsche* guidé par le fil conducteur du concept de « décision » nous ont permis d'apercevoir qu'un tournant biographique était bien à l'œuvre chez Heidegger au cours de la seconde moitié des années trente. Toutefois, nous avons rencontré plusieurs obstacles sur notre chemin qui nous ont semblé s'opposer à une interprétation du tournant en tant qu'événement strictement biographique. À ce titre, nous avons pris conscience de la nécessité de considérer le tournant en tant qu'élément thématique de la pensée heideggérienne, ce qui a du même coup mis en lumière l'importance de certains thèmes que Hannah Arendt n'avait peu ou pas abordés dans son étude. Il est donc temps pour nous de replonger dans le *Nietzsche* afin de voir en quoi et à quel point ces thèmes y font l'objet d'une élucidation. Or nous avons vu à la toute fin du chapitre précédent que, selon les indications de Heidegger lui-même, la pensée du tournant avait quelque chose à voir avec le renversement des termes « Être et temps » en ceux de « temps et Être », tentative qui se serait provisoirement soldée par un échec dans l'œuvre de 1927. C'est du moins ce que laissent entendre ces importants témoignages de la *Kehre* que sont la *Lettre sur l'humanisme* et *La lettre à Richardson*. Il convient donc maintenant d'examiner de plus près les motifs des hésitations de Heidegger et les moyens qu'il a mis en œuvre afin de surmonter les difficultés auquel il faisait face. Pour ce faire, nous nous orienterons d'abord sur un important texte au sein duquel Heidegger aborde directement la question du renversement des termes « Être » et « temps ». Par la suite, nous parcourrons le *Nietzsche* afin de voir si certains de ses passages ne nous éclaireraient pas à leur tour à propos de l'échec de la troisième partie d'*Être et temps* et des stratégies employées par Heidegger afin de le surmonter. Enfin, nous serons appelés à formuler quelques hypothèses au sujet de la nature de la filiation qui unit la problématique du tournant à l'interprétation heideggérienne de Nietzsche.

Voyons d'abord ce qui est dit au sujet du tournant dans la *Lettre sur l'humanisme*, première manifestation publique de la *Kehre*. Le passage cité constituera en quelque sorte l'étalon de mesure de la présente section. Afin de situer l'extrait dans son contexte, notons qu'il vient tout juste d'être question de dégager la compréhension de l'Être (*Seinsverständnis*) telle qu'elle se présente dans *Être et temps* d'une interprétation qui en ferait la représentation d'un *Dasein* compris comme sujet. Heidegger tente à ce moment d'expliquer ce qui a rendu possible une telle méprise en revenant sur l'échec de la troisième partie d'*Être et temps*. Il écrit alors :

Un achèvement et un accomplissement suffisants de cette pensée autre qui abandonne la subjectivité sont assurément rendus difficiles du fait que lors de la parution de *Sein und Zeit*, la troisième section de la première partie : *Zeit und Sein* ne fut pas publiée (voir *Sein und Zeit*, p.39). C'est en ce point que tout se renverse [*kehrt sich*]. Cette section ne fut pas publiée, parce que la pensée ne parvint pas à exprimer de manière suffisante ce renversement [*Kehre*] et n'en vint pas à bout avec l'aide de la langue de la métaphysique. La conférence intitulée : *Vom Wesen der Wahrheit*, qui fut conçue et prononcée en 1930, mais imprimée seulement en 1943, fait quelque peu entrevoir la pensée du renversement de *Sein und Zeit* en *Zeit und Sein*, mais en lui seulement la pensée qui se cherchait atteint à la région dimensionnelle à partir de laquelle *Sein und Zeit* est expérimenté et expérimenté à partir de l'expérience fondamentale [*Grunderfahrung*] de l'oubli de l'Être. (LH, 67-69)

Ce court passage nous apprend d'abord que Heidegger a interrompu l'entreprise d'*Être et temps* faute de pouvoir accomplir le tournant. Cela, la *Lettre à Richardson* le confirme, dans la mesure où il y est affirmé que « dans la pensée du tournant, la problématique de *Être et temps* est complétée de manière décisive » (LR, 186). Ensuite, Heidegger évoque, dans l'extrait de la *Lettre sur l'humanisme* cité, de nombreux thèmes qui se sont érigés en tant que véritables obstacles lors de notre tentative d'une compréhension biographique du tournant tel qu'il se manifeste dans le *Nietzsche*. Il est en effet ici question d'une pensée qui abandonne la subjectivité et d'un texte sur l'essence de la vérité où pourrait être entraperçue la teneur du tournant. Nous reviendrons sur ces thèmes (sections §§ 3A et B). Cependant, il convient ici de se demander ce que Heidegger entend par la « langue de la métaphysique ». D'abord, en quoi ce langage est-il celui d'*Être et temps* ? Ensuite, en quoi la confrontation de Heidegger avec Nietzsche peut-elle nous éclairer sur la question ? À ce sujet, Hans-Georg Gadamer affirme que ce sont les questions posées par Nietzsche qui ont mené Heidegger « à s'interroger sur ce qu'il y avait en amont de la métaphysique<sup>51</sup> » et « à

<sup>51</sup> Hans-Georg Gadamer, *Les chemins de Heidegger*, Paris, Vrin, 2002, p. 171.

chercher un nouveau langage pour sa pensée<sup>52</sup> ». Serait-il alors possible que nous ayons été confrontés à ces problèmes, sans trop en prendre conscience, lors du premier chapitre de notre travail ? Précisons notre pensée. S'il est vrai que la pensée de Nietzsche est métaphysique et que Heidegger a été tenté de réinterpréter ses principaux philosophèmes dans les termes d'*Être et temps*, est-il alors possible qu'en effectuant le chemin inverse, Heidegger se soit aperçu que le langage employé dans son œuvre maîtresse avait lui aussi quelque chose de métaphysique ? Cette expérience serait-elle à la base de la prise de distance à l'égard de la métaphysique de la volonté observée par Hannah Arendt dans le second tome du *Nietzsche* ? Si cela était vrai, il serait légitime de penser que Heidegger se soit donné par la suite pour objectif de démontrer systématiquement en quoi Nietzsche consolidait la métaphysique de la subjectivité, pour ensuite tenter de se dégager de l'emprise de son langage. Or n'est-ce pas précisément à l'accomplissement de cette tâche que Heidegger se consacre dans ses leçons sur Nietzsche (du moins, à partir du troisième cours du premier tome) ?

Il est un important passage parallèle du *Nietzsche* qui a également trait à l'interruption d'*Être et temps* et dont le propos nous semble confirmer la légitimité de nos hypothèses. Le passage est si essentiel que nous ne pouvons résister à la tentation de le citer tout au long. Heidegger y écrit :

Le traité de L'Être et le Temps entreprend, sur le fondement de la question concernant non plus la vérité de l'étant mais la vérité de l'Être, de déterminer l'essence de l'homme à partir de son rapport à l'Être<sup>53</sup> et rien qu'à partir de ce rapport, laquelle essence de l'homme dans ce traité est définie en un sens rigoureusement délimité en tant que être-là. En dépit de l'élaboration simultanée, parce que matériellement nécessaire d'un concept originel de vérité, il n'a guère été possible, durant les treize années écoulées, d'éveiller ne fût-ce qu'un début de compréhension pour cette manière de poser la question. La raison de cette incompréhension réside d'une part dans l'inextirpable habitude, se fixant de plus en plus, de la manière moderne de penser l'homme en tant que sujet ; toute réflexion sur l'homme est comprise en tant qu'anthropologie. Mais, d'autre part, la raison de cette incompréhension réside dans la tentative même, laquelle, parce qu'elle est peut-être, malgré tout, quelque chose d'historialement développé et rien de « fabriqué », procède de tout ce qui fut (pensé) jusqu'alors, mais lutte pour s'en dégager et par-delà se réfère encore nécessairement et constamment à la voie de tout ce qui l'a précédé, et même le requiert, afin de dire

<sup>52</sup> *Ibid.* p. 30.

<sup>53</sup> Dans la *Lettre à Richardson*, Heidegger cite un extrait du cours du semestre d'hiver 1937-1938. Celui-ci nous permet d'affirmer hors de tout doute qu'il est bel et bien question du tournant ici, dans le *Nietzsche*. Ainsi, Heidegger écrit : « L'homme est ici en question dans la plus profonde et la plus vaste perspective, celle qui est proprement fondamentale : l'homme dans son rapport à l'être, c'est-à-dire dans le tournant : l'être (*Seyn*) et sa vérité dans son rapport à l'homme » (LR, 187).

quelque chose de tout autre. Mais avant tout, ce chemin s'interrompt en un point décisif. Cette interruption est motivée en ceci que sur le chemin où cette tentative s'est engagée, elle risque, contre son gré, de devenir à son tour une consolidation de la subjectivité et qu'ainsi elle en vienne à entraver les pas décisifs, soit sa propre description suffisante dans l'accomplissement essentiel [*Wesensvollzug*]. (N2, 156, 1940)

Qu'apprend-t-on ici ? D'abord, que les thèmes hautement problématiques de la vérité et de la subjectivité se voient une fois de plus associés à l'échec d'*Être et temps*. Bien qu'il ne soit pas ici explicitement question du langage de la métaphysique, le thème se trouve néanmoins au centre du passage. En effet, c'est bel et bien ce dernier qui apparaît comme ce qui a « historiquement » déterminé la pensée de Heidegger et comme ce dont, tout en le requérant, il faut se dégager. Qu'est-ce à dire ? N'est-ce pas ici l'enjeu de la « destruction », telle qu'elle est présentée dans *Être et temps*, qui refait surface ? Il semble bien que ce soit le cas, à la différence près qu'en plus de la tradition métaphysique, c'est également *sa propre pensée* que Heidegger doit maintenant « détruire ». Sous cet angle, la philosophie du second Heidegger prend beaucoup plus les allures d'un *retour à l'origine* que d'une « progression ». Cela, Heidegger le confirme lorsqu'il écrit : « Néfaste en effet, que d'aller simplement de l' « avant », de « poursuivre », au lieu de demeurer en arrière, à la source de son propre commencement » (N1, 265, 1940). L'expérience du tournant a-t-elle quelque chose à voir avec ce retour à la source ? C'est du moins ce que laisse entendre la fin du passage de la *Lettre sur l'humanisme* cité plus tôt, dans la mesure où Heidegger y indique que ce qu'il s'agit de penser est antérieur en un sens à l'expérience d'*Être et temps*<sup>54</sup>.

Voilà qui est fort intéressant, mais comment la lecture de Nietzsche vient-elle s'intégrer à tout ce contexte ? Afin de répondre à cette question, il convient de diriger notre attention sur un autre important passage faisant écho à la *Lettre sur l'humanisme*. En effet, si nous gardons en mémoire la fin de l'extrait où il est affirmé que « la région dimensionnelle » dont ressortit *Être et temps* est celle de l'oubli de l'Être et que nous parcourons par la suite les études que Heidegger a consacrées à Nietzsche, il apparaît qu'un propos semblable est tenu à deux reprises, mais dans un contexte qui semble de prime abord totalement différent. Ainsi, Heidegger écrit dans le texte *La métaphysique de*

<sup>54</sup> D'autres passages le laissent entendre. Nous pensons ici au chiasme Heidegger I – Heidegger II de la *Lettre à Richardson* (LR, 188) ou à l'aveu du fait qu'*Être et temps* se serait aventuré trop tôt trop loin (*Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, 1976, p.93).

Nietzsche (1940) : « L'essai suivant d'interprétation ne saurait être médité de façon satisfaisante qu'à partir de l'expérience fondamentale [*Grunderfahrung*] de l'Être et le Temps » (N2, 209). La même formule se retrouve également presque mot pour mot dans un texte postérieur, soit *Le mot de Nietzsche « Dieu est mort »* (MN, 256-257, 1943)<sup>55</sup>. Pourtant, il n'est dans les deux cas aucunement question du tournant, du moins pas de manière explicite. Au contraire, il s'agit plutôt dans ces textes d'exposer la position métaphysique fondamentale de Nietzsche (*La métaphysique de Nietzsche*) et de penser l'époque actuelle à partir de la question concernant l'essence du nihilisme (*Le mot de Nietzsche : « Dieu est mort »*). En outre, lorsque vient le temps de préciser ce qui est entendu par « l'expérience fondamentale » d'*Être et temps*, Heidegger n'emploie pas l'expression « oubli de l'Être ». Il aborde néanmoins le sujet en parlant d'un refus de la vérité de l'Être, refus qui serait redoublé par un voilement opéré par la tradition occidentale, telle qu'elle s'exprime dans la pensée métaphysique. Dans tous les cas, nous avons ici affaire à des passages qui indiquent hors de tout doute qu'une certaine filiation peut être établie entre la problématique du tournant et celle de l'explication avec Nietzsche. Mais de quelle nature est-elle ? Voilà ce qui ne saurait être élucidé pour l'instant.

Bref, il apparaît que lorsque Heidegger s'exprime au sujet de la « région dimensionnelle » à laquelle ressortit la pensée d'*Être et temps*, région qui par ailleurs est le lieu attitré de l'expérience du tournant, plusieurs thèmes s'entremêlent pour former un tout manifestement complexe. Quel lien pouvons-nous alors établir entre l'expérience de la *Kehre*, le langage et l'essence de la métaphysique en général, la position fondamentale métaphysique de Nietzsche et l'expérience du nihilisme ? Comment agencer ces thèmes de manière cohérente ? Afin de répondre à ces questions, il nous faudra en un premier lieu exposer dans ses grandes lignes l'interprétation heideggérienne de Nietzsche (section §2). Nous devons alors déterminer pourquoi et comment Nietzsche se voit attribuer un rôle insigne au sein de l'histoire de la métaphysique et par le fait même, au sein de l'Histoire de l'Être. Nous aurons sans doute alors en main tous les outils nécessaires afin d'aborder les deux problèmes centraux que sont ceux de la vérité et de la subjectivité. Mais avant de nous engager sur cette voie, le temps est venu pour nous d'y aller de quelques hypothèses qui orienteront nos efforts par la suite. Ainsi, il est de notre avis qu'à travers

<sup>55</sup> Nous devons la découverte de cette similitude à David Farrell Krell (*Nietzsche in Heidegger's Kehre*, dans *The Southern Journal of Philosophy*, 13, 1975, p.200).

l'interprétation de Nietzsche, la destruction de la tradition métaphysique et celle de sa propre pensée deviennent pour Heidegger une seule et même tâche. Les choses ne sauraient se présenter autrement dans la mesure où Heidegger affirme que la pensée qui se déploie dans *Être et temps* est historiquement déterminée par la métaphysique<sup>56</sup> et que l'ultime et décisive étape de cette tradition est la philosophie de Nietzsche. Ainsi, en prenant conscience de son héritage nietzschéen et de sa teneur métaphysique, ce sont ses propres présupposés que Heidegger cerne et met en jeu. Or suivant le paragraphe §6 d'*Être et temps*, l'exercice de la destruction, conformément à sa tendance positive, se doit de dégager des possibilités recouvertes ou impensées. Notre hypothèse consiste donc à affirmer que la démarche de la destruction, appliquée à la pensée de Nietzsche, mène tout droit à l'expérience de la *Kehre*.

## **§2. Qui est le Nietzsche de Heidegger ?**

Il est temps pour nous d'aborder de front la lecture heideggérienne de Nietzsche afin d'en élucider les grandes thèses. Cela signifie qu'il nous faudra répondre, dans les termes de Heidegger, à la question « Qui est Nietzsche ? ». Plus précisément, il s'agira, avec Heidegger, de circonscrire, voire de compléter, la tâche philosophique que nous a légué l'auteur du *Zarathoustra*. Mais qui donc est le Nietzsche de Heidegger ? Ce dernier répond à la question d'une manière surprenante en affirmant que Nietzsche est le « *dernier métaphysicien* de l'Occident » (N1, 374, 1939). Afin de mieux comprendre cette affirmation-choc, il nous faudra diviser notre tâche en trois parties. Ainsi, nous devons d'abord déterminer ce qu'est une *position métaphysique fondamentale*<sup>57</sup>. Il s'agit en effet d'un projet que Heidegger développe au fur et à mesure que se succèdent les leçons sur Nietzsche. Nous devons par la suite exposer en quoi Nietzsche, à travers la lecture que Heidegger lui consacre, apparaît effectivement sous les traits d'un métaphysicien. Pour ce faire, il nous faudra observer comment Heidegger parvient à coordonner de manière

<sup>56</sup> Cela est vrai même si Heidegger insiste sur le fait que déjà à l'époque d'*Être et temps*, il tentait de se dégager de la pensée métaphysique. Une citation du *Nietzsche* rend bien justice à cette ambiguïté : « La pensée de l'Être est à ce point ancrée dans la pensée métaphysique de l'étant en tant que tel, qu'elle ne peut se frayer et parcourir son chemin qu'à l'aide de bâtons et de béquilles empruntés à la métaphysique. La métaphysique à la fois l'aide et la gêne. » (N2, 318)

<sup>57</sup> Nous avons déjà rencontré ce thème, sans nous y attarder, lors de nos recherches sur le concept de décision dans le *Nietzsche* (voir chapitre I, section §2, p.23).

systematique et cohérente l'ensemble des grands thèmes de la pensée métaphysique de Nietzsche, tâche que personne n'avait accomplie avant lui. Enfin, il nous faudra comprendre en quoi Nietzsche, et aucun autre penseur, achève la métaphysique et surtout en quoi cette découverte a été déterminante pour Heidegger. Nous espérons que la triple tâche ici projetée nous permettra de mieux circonscrire le contexte historial au sein duquel *Être et temps* a vu le jour, dans la mesure où Heidegger laisse entendre que l'élucidation de ces circonstances lui a permis de répondre aux exigences du tournant.

Voyons d'abord ce que Heidegger entend par une « position métaphysique fondamentale »<sup>58</sup>. La décision en faveur du développement d'une telle position se veut une réponse à ce que Heidegger désigne comme la « question conductrice de la philosophie » (*die Leitfrage*). Cette dernière peut être formulée ainsi : « Qu'est-ce que l'étant ? » Cependant, la question conductrice est surpassée en originalité par la « question fondamentale de la philosophie » (*die Grundfrage*), qui interroge l'Être lui-même quant à sa vérité et son essence. Si on peut dire que la question conductrice traverse l'histoire entière de la pensée occidentale, il n'en va pas de même en ce qui concerne la question fondamentale. En fait, faute d'un développement adéquat de la question conductrice, la question fondamentale aurait été obnubilée jusqu'à ce jour, y compris par Nietzsche. Laissons ouverte pour le moment la question de savoir si ce manque doit être imputé à l'homme ou à une autre « cause » afin de concentrer nos efforts sur l'explicitation de la question conductrice. Traditionnellement, la philosophie s'interroge quant à l'ἀρχή, quant au principe entendu comme commencement et règne de ce qui constitue l'étant dans sa totalité. À ce titre, la question conductrice se doit de questionner au-delà de l'étant, à savoir en direction de l'Être de l'étant, bien qu'une telle interrogation s'accomplisse toujours et seulement en vue de l'étant. De l'inévitable tentative de répondre à cette question, qu'elle soit saisie expressément ou non, découle une prise de position du penseur, admis comme lieu stable du questionnement, face à l'étant dans sa totalité. C'est ce comportement que Heidegger désigne sous l'expression de « position métaphysique fondamentale »<sup>59</sup>. Or l'Être, lorsqu'il est interrogé en vue de l'étant, apparaît selon un

<sup>58</sup> Les passages suivants peuvent être consultés en vue d'une confirmation de ce qui sera affirmé ici au sujet de la position métaphysique fondamentale : N1 67-68, 347-358, N2 111, 208.

<sup>59</sup> Voici ce que Heidegger en dit : « la manière dont un esprit, appelé à la sauvegarde de la vérité, en assume, sous une forme rare, la structuration, le fondement, la communication et la conservation dans le projet existentiellement et extatiquement anticipateur, et ainsi désigne et préfigure à une humanité sa place à



double point de vue, soit celui de la constitution (οὐσία, *quid, quidditas, essentia*) et celui de la modalité (ὅτι ἔστιν, *quomodo, eo quod, existentia*). « La constitution et la modalité d'être cependant sont fonction l'une de l'autre en tant que déterminations de la *propriété d'être* de l'étant (*Seiendheit*) » (N1, 360), écrit Heidegger. La propriété d'être n'est toutefois pas le seul élément qui fasse l'objet d'une décision dans la position métaphysique fondamentale. En effet, celle-ci décide également de la disposition de l'homme au sein de l'étant, c'est-à-dire de la manière dont il se rapporte à lui-même et dont il constitue à chaque fois la mesure eu égard à ce qu'est la vérité. Or cette vérité se voit à son tour déterminée quant à son essence, puis quant à la manière dont a lieu son déploiement historial. Ainsi, ce sont ces cinq aspects<sup>60</sup> de l'essence de la métaphysique que Heidegger a en tête lorsque qu'il définit cette dernière comme « la vérité de l'étant en tant qu'un tel dans sa totalité » (N2, 207). Une fois cette essence mise en lumière, il est alors possible, selon Heidegger, de parcourir l'histoire de la pensée occidentale dans son entièreté afin d'y découvrir comment les pensées des grands penseurs ont à chaque fois fondé leurs époques respectives. Ceci dit, il convient de s'interroger à propos de ce qu'il en est de notre propre époque. À ce titre, Heidegger est catégorique : « L'« aujourd'hui » (...) se détermine à partir du temps propre à l'histoire de la métaphysique : c'est la détermination métaphysique de l'humanité historique à l'époque de la métaphysique de Nietzsche » (N2, 201-202). Nietzsche aurait donc métaphysiquement pensé notre temps ? Il nous faudra dès maintenant parcourir les grands thèmes de la position métaphysique fondamentale de Nietzsche afin d'en avoir le cœur net. Pour ce faire, nous nous inspirerons principalement du texte *La métaphysique de Nietzsche* (1940) où Heidegger expose la position fondamentale de ce penseur sous les cinq grandes rubriques dégagées plus haut. Rappelons avant de poursuivre que ces rubriques sont : 1. la constitution de l'étant, 2. sa modalité, 3. la détermination de l'essence de la vérité, 4. le type d'humanité appelé à correspondre à cette essence et 5. le développement historial qui y répond.

1 / Qu'en est-il, en premier lieu, de la constitution de l'étant ? Pour Nietzsche, le caractère fondamental de l'étant est *volonté de puissance*. Heidegger comprend celle-ci en

---

l'intérieur de l'histoire de la vérité, délimite ce que l'on peut nommer la *position métaphysique fondamentale d'un penseur* » (N2, 208).

<sup>60</sup> Le texte *La métaphysique de Nietzsche* expose l'essence de la métaphysique selon cinq aspects (N2, 208) tandis que le cours sur *Le nihilisme européen* expose le même problème à partir de quatre moments (N2, 111). Dans tous les cas, le propos tenu par Heidegger est sensiblement le même. Nous suivrons ici davantage le premier texte en raison de son caractère systématique et concis.

tant que maîtrise, en tant que commandement au sens d'un pouvoir de disposer de possibilités. Or commander, c'est vouloir-être-maître-au-delà-de-soi, c'est-à-dire se commander et s'obéir à soi en vue d'une intensification de puissance. C'est dans cette perpétuelle quête d'accroissement que réside l'essence de la volonté de puissance. Or dans la mesure où se portant au-delà d'elle-même, elle ne fait jamais rien d'autre qu'être soi, il est exact d'affirmer qu'aucune fin ne saurait être située hors du domaine de son activité. À ce titre, la volonté de puissance est *volonté de volonté*, dans la mesure où se voulant au-delà de soi, elle ne se veut en fait à chaque fois qu'elle-même<sup>61</sup>. C'est ce qui permet à Heidegger d'affirmer que la volonté de puissance est *volonté de l'essence* (N1, 62, 1936) – en l'occurrence la sienne propre – puisqu'elle « progresse constamment « vers » elle-même non seulement pour atteindre un degré plus élevé, mais pour prendre possession de sa pure essence » (N2, 214). Selon la même logique, mais plus concrètement, la volonté de puissance peut être abordée à partir de ses deux moments constitutifs, soit la *conservation* et l'*intensification*. Qu'est-ce à dire ? Conformément à sa nature perspectiviste, la volonté de puissance s'établit et s'intensifie à partir d'un calcul, d'une projection de valeurs, comprises ici comme schèmes appliqués au chaos. Certaines valeurs, inférieures mais néanmoins nécessaires, visent à procurer à la volonté de puissance une certaine stabilité au sein du devenir perpétuel (par exemple, la vérité) alors que d'autres, plus conformes à l'« ordre » des choses et à l'essence de la puissance, participent à son intensification (par exemple, l'art). Sous cet angle donc, la volonté de puissance se présente comme puissance capable d'exercer la puissance, c'est-à-dire comme plate-forme de puissance à partir de laquelle peut se déployer une intensification de puissance. Heidegger résume bien le tout lorsqu'il écrit : « La Volonté de puissance est, selon sa plus intérieure essence, une façon perspectiviste de calculer les conditions de sa possibilité propre<sup>62</sup>, qu'elle pose elle-même en tant que telle. La Volonté de puissance est en soi institution de valeurs. » (N2, 218). Bref, c'est en posant des valeurs que la volonté de puissance s'assure à chaque fois d'un domaine où elle pourra aller au-delà de soi tout en revenant à soi, surpassement dont les deux moments constitutifs sont la conservation et l'intensification.

---

<sup>61</sup> Michel Haar parle en termes d'une « autosition détaché de tout enracinement et sans autre but que sa propre conservation et son propre accroissement » (*La Fracture de l'Histoire*, Grenoble, Éditions Jérôme Million, 1994, p.204).

<sup>62</sup> Ce faisant, Heidegger inscrit Nietzsche dans la lignée de ceux qui ont pensé l'Être en tant qu'*a priori*.

2 / Une fois l'étant déterminé quant à sa constitution en tant que volonté de puissance, il faut également que Nietzsche exprime *comment* l'étant est, c'est-à-dire selon quelle modalité il est tel qu'il est. C'est la doctrine de l'Éternel Retour du Même qui exprime cet aspect de la propriété d'être (*Seiendheit*)<sup>63</sup>. On doit en effet à Heidegger d'avoir démontré que loin d'être un égarement mystique ou religieux, la doctrine de l'Éternel Retour était en fait indissociable de celle de la volonté de puissance. Qu'en est-il de cette interdépendance ? Il faut d'abord porter notre attention sur le fait que la doctrine de l'Éternel Retour présuppose une compréhension du tout de l'étant en tant que *chaos*, c'est-à-dire en tant qu'un ensemble fini de forces également finies et soumises au constant devenir qu'implique une temporalité réelle, infinie, sans finalité extérieure à soi. On reconnaît bien ici le domaine où s'exerce la volonté de puissance. Or dans la mesure où cette dernière, conformément à son essence, cherche chaque fois à se surpasser, il faut bien qu'à sa suprême expression corresponde la possibilité d'un suprême obstacle, qu'elle pose elle-même pour ainsi dire. Cet obstacle, c'est celui de la « pensée la plus lourde », soit celle de l'Éternel Retour du Même. En effet, la totalité des possibilités qui s'offrent à la volonté de puissance étant finie, et le temps au sein duquel elle se déploie étant pour sa part infini, ils faut bien qu'elle « laisse revenir le Même et que le Retour du même en soit un éternel » (N2, 230). Bref, ce n'est qu'en se rapportant à son suprême obstacle, soit à la consistance d'un mouvement cyclique, que la volonté de puissance, inconsistante et en perpétuel devenir, peut s'assurer d'un domaine où elle pourra constamment se surpasser tout en revenant à soi. Cette modalité cyclique de la volonté de puissance ne peut que renforcer le caractère autoréférentiel qui lui a été attribué plus haut. Sous cet angle, l'Éternel Retour apparaît sous les traits de la « constante constantification de l'inconsistant » (N2, 231) ou en d'autres mots, de la *présence*, caractéristiques qui a de tout temps été attribuée à l'Être de l'étant. Le devenir, Nietzsche le « veut en tant que *ce qui demeure* », écrit Heidegger (N1, 509). De tout cela découle que l'Être et le devenir ne s'opposent dans les faits qu'en apparence. Nous verrons bientôt en quoi cette observation a été lourde de conséquences pour Heidegger.

<sup>63</sup> Nous avons déjà abordé la question de l'Éternel Retour (voir chapitre I, section §2, p.23-25), telle qu'elle est traitée dans le cours du même titre (1936-37). L'angle alors adopté privilégiait cependant davantage le caractère « subjectif » de l'instant de la décision, alors qu'il est plutôt question dans le second tome des conséquences que ce projet métaphysique a sur la totalité de l'étant.

3 / De la double détermination de la propriété d'être (*Seiendheit*) en tant que volonté de puissance et Éternel Retour du Même découle une détermination de l'essence de la vérité correspondante. Qu'en est-il du concept de vérité chez Nietzsche ? Il faut noter en un premier lieu que ce dernier ne conteste pas la compréhension traditionnelle moderne de la vérité en tant qu'*adaequatio*, en tant que « tenir-pour-vrai dans la représentation » (N2, 251). En ce sens, est vrai ce qui est fixe et constant pour un sujet représentant. Or Nietzsche comprend également la vérité comme une valeur nécessaire à l'expression de la volonté de puissance. À ce titre, la vérité peut-être associée à l'un des deux moments essentiels du déploiement de cette dernière, soit à celui de la conservation, par opposition au moment supérieur de l'intensification. Sous cet angle, la vérité apparaît alors comme une erreur, une falsification nécessaire à la vie. Or plus haut que la vérité dans la hiérarchie des valeurs se situe l'art, dans la mesure où celui-ci correspond précisément à la transfiguration, au surpassement de soi de la volonté de puissance. La vérité apparaît alors comme une sorte d'échelon, de tremplin accessoire à partir duquel la volonté de puissance parvient à se propulser au-delà d'elle-même. Cependant, Heidegger est également appelé à découvrir dans le concept nietzschéen de *Justice* une « *plus intime essence de la vérité* » (N2, 261), coïncidant avec l'expression de la volonté de puissance elle-même, en tant qu'elle correspond à soi. « Justice » n'est pas ici à entendre en un sens moral, mais plutôt au sens de la « justification » ou de l'expression « se faire justice ». Ainsi, elle coïncide avec la manière dont la volonté de puissance, appelée à se produire dans le « désocculté » et à saisir sa propre essence inconditionnée, se donne à chaque fois sa propre mesure par l'entremise de systèmes d'évaluation à la fois constructeurs, éliminateurs et anéantissants<sup>64</sup> (N1, 496-498).

4 / Quel type d'humanité doit alors correspondre à cette suprême expression de la volonté de puissance ? C'est aux exigences de cette interrogation que répond le concept nietzschéen du « surhomme »<sup>65</sup>. Celui-ci se veut une véritable négation de l'essence de

<sup>64</sup> Il s'agit ici de penser comment la volonté de puissance se conserve et s'intensifie, c'est-à-dire comment s'élevant à chaque fois jusqu'à de nouveaux sommets, elle écarte par la suite, du haut de son nouveau statut, ce qui assurait auparavant sa consistance. Bref, une valeur en remplace une autre et ce, toujours au nom de la puissance.

<sup>65</sup> Nous rappelons qu'il est ici question du surhomme tel que Heidegger le décrit à l'époque du cours *sur La métaphysique de Nietzsche* (1940). Or s'il est un concept au sujet duquel Heidegger a beaucoup hésité, modifiant radicalement d'une fois à l'autre ses interprétations, c'est bien celui du surhomme. Michel Haar en rend bien compte dans un chapitre de *La fracture de l'Histoire* (Grenoble, Éditions Jérôme Million, 1994) intitulé *L'impensé ambivalent du surhomme* (p.157-187).

l'homme tel qu'il a été jusqu'alors. Ainsi, si la conception métaphysique de l'homme en tant qu'*animal rationale* avait depuis toujours accordé une primauté au λόγος, Heidegger observe plutôt un renversement de ce rapport chez Nietzsche. « Le surhomme constitue l'extrême *rationalitas* s'autorisant à l'*animalitas*, l'*animal rationale* qui vient s'achever dans la *brutalitas* », écrit-il alors (N2, 22). Essentiellement, le surhomme incarne la subjectivité inconditionnée de la volonté de puissance, appelée à établir sa domination et sa souveraineté sur la Terre par l'entremise du calcul évaluateur de la machination (*Machenschaft, Ge-stell*).

5 / Il ne reste plus alors qu'à déterminer quelle conception de l'histoire correspond aux grands thèmes dégagés jusqu'ici. Or l'histoire, telle que la comprend Nietzsche, se déploie en tant que nihilisme, c'est-à-dire en tant que dévalorisation des valeurs suprêmes. Qu'est-ce à dire ? En ne se sachant pas comme volonté de puissance, soit en tant qu'instigateur inconditionné de toutes valeurs, l'homme aurait depuis toujours posé ces dernières non pas en tant que conditions de son propre accroissement, mais comme subsistantes en soi. Cela aurait eu pour effet de dévaloriser l'ici-bas au profit d'un au-delà suprasensible illusoire, prétendument fixe et immuable. Or suite à ce qui a été exposé au sujet de l'essence de la volonté de puissance, on comprend qu'une valeur qui ne cherche qu'à conserver et maintenir un niveau de puissance donné soit déjà sur son déclin (MN, 283). C'est ainsi que Nietzsche, nous dit Heidegger, en vient à comprendre la métaphysique comme « le lieu historial dans lequel cela même devient destin, que les Idées, Dieu, l'Impératif Moral, le Progrès, le Bonheur pour tous, la Culture et la Civilisation perdent successivement leur pouvoir constructif pour tomber finalement dans la nihilité » (MN, 266-267). C'est ce qu'exprime la formule-choc : « Dieu est mort ». Or à cet inévitable déclin correspond l'événement d'une prise de conscience de la volonté de puissance, qui en vient à se saisir telle qu'elle est, c'est-à-dire comme se déployant en vue d'elle-même. C'est pourquoi Nietzsche en appelle à un renversement des valeurs, véritable mise au ban des anciens systèmes d'évaluation au profit de nouveaux, plus conformes à l'expression d'une volonté se voulant éternellement elle-même dans l'avènement du surhomme et de sa Justice. C'est donc ainsi que Heidegger se permet d'affirmer qu'on retrouve chez Nietzsche une position métaphysique cohérente et complète, dans la mesure où « les cinq termes fondamentaux : « Volonté de puissance », « nihilisme », « Éternel Retour du

Même », « Surhomme », et « Justice » correspondent aux cinq parties de l'essence de la métaphysique. » (N2, 262)<sup>66</sup>.

Une fois admis qu'on retrouve effectivement l'expression d'une pensée métaphysique conséquente chez Nietzsche, la nécessité demeure de situer cette position *historialement*, c'est-à-dire de déterminer en quoi elle s'enracine dans ce qui la précède et en quoi elle réclame que nous nous soumettions, à notre tour, à une prise de décision. À ce titre, Heidegger énonce l'une des thèses les plus radicales de son interprétation de Nietzsche lorsqu'il affirme de celui-ci qu'il est le « *dernier métaphysicien* de l'Occident » (N1, 374). C'est dire qu'aux yeux de Heidegger, c'est avec la position de Nietzsche que la métaphysique parvient à son accomplissement, à son achèvement<sup>67</sup>. « Mais que faut-il entendre alors par « fin de la métaphysique » ? », s'interroge Heidegger. « Réponse : l'instant historial où les *possibilités d'essence* de la métaphysique sont épuisées » (N2, 161). Or n'est-ce pas ce qui doit se produire lorsque les termes du commencement de la pensée métaphysique se voient inversés du tout au tout ? En effet, dans sa tentative d'opérer un renversement du platonisme, Nietzsche se trouve à assumer et à accomplir le commencement de la pensée grecque, fermant ainsi le « cercle que décrit dans son ensemble la marche de la question recherchant l'étant en tant que tel » (N1, 360, 1936-37). Tentons de comprendre plus précisément ce que Heidegger avance ici. Nous avons vu plus tôt que la métaphysique s'interrogeait quant à l'ἀρχή, or celui-ci se présente pour la première fois chez les Grecs en tant que φύσις, c'est-à-dire comme épanouissement de ce qui perdure. À l'aube de la métaphysique, la φύσις se voit interprétée selon le double caractère de l'Être et du devenir. Qu'advient-il de cette distinction chez Nietzsche ? Elle disparaît tout simplement dans l'unité d'essence de la volonté de puissance et de l'Éternel Retour du Même. Chez Nietzsche, la φύσις subit son ultime transformation en devenant auto-production de la volonté de puissance. D'autre part, l'opposition métaphysique Être-devenir n'est pas la seule à connaître un tel nivellement. Il en va de même en ce qui

<sup>66</sup> Il convient de noter que les cinq aspects énoncés ici ne sont pas les mêmes que ceux qui sont énumérés dans le cours sur *Le nihilisme européen* (Nihilisme, volonté de puissance, Éternel Retour du Même, surhomme, transvaluation de toutes les valeurs). Michel Haar propose une interprétation de cette transformation dans *La fracture de l'histoire* (Grenoble, Éditions Jérôme Million, 1994 p.200).

<sup>67</sup> Notons que Michel Haar aborde la question de manière critique au chapitre 11 (« *Achèvement de la métaphysique* » et « *nouveau commencement* ») de son livre *La fracture de l'histoire* (Grenoble, Éditions Jérôme Million, 1994). Il convient également de mentionner le chapitre IV de l'*Introduction à Heidegger* de Gianni Vattimo (Paris, Éditions du Cerf, 1985), intitulé *Nietzsche et la fin de la métaphysique* (p.95-105).

concerne le couple *quid esse* – *quod esse*. En effet, ces notions métaphysiques « s'amenuisent en de vides concepts de réflexion » (N2, 16) dans la mesure où la vitalité de la vie, en tant que conditionnement par la valeur, tend à répondre à la fois aux questions du *quid* et du *quod*. En outre, la pensée de Nietzsche n'achève pas seulement la métaphysique en général, mais plus spécifiquement, elle se présente comme l'ultime accomplissement de la métaphysique des Temps modernes. « *Il nous faut comprendre la philosophie de Nietzsche en tant que métaphysique de la subjectivité* », écrit Heidegger (N2, 160). Cela est vrai dans la mesure où la volonté de puissance, dans son auto-position, prend les traits d'un ὑποκείμενον anthropomorphique inconditionné. Or la métaphysique a de tout temps défini l'homme en tant qu'*animal rationale*. Si Hegel participe à l'achèvement de la métaphysique en pensant la subjectivité absolue à partir du fil conducteur que fournit le concept de *rationalitas*, Nietzsche le fait pour sa part en poussant jusqu'à sa validité absolue la notion d'*animalitas*. La subjectivité inconditionnée devient alors celle du corps luttant pour la puissance alors que la raison se voit réduite à l'expression d'un instinct utile à la poursuite de ce même but. De ce fait, rien ne saurait être posé hors de la subjectivité corporante [*leibenden*] de la volonté de puissance, du moins rien qui ne lui soit assimilable. « À la fin de la métaphysique s'inscrit la proposition : *Homo est brutum bestiale* », résume Heidegger (N2, 160). Enfin, il est un dernier renversement opéré par Nietzsche qui englobe en quelque sorte tous les autres, soit celui que subit l'essence de la vérité. C'est que Nietzsche, nous l'avons vu, considère la vérité comme une sorte d'erreur, de falsification opérée par la volonté de puissance afin d'établir à chaque fois un sol ferme et stable à partir duquel elle pourra s'accroître. Ce faisant, Nietzsche demeure fidèle au déploiement de l'essence initialement inécoutée de l'ἀλήθεια, métaphysiquement saisie en tant qu'ὁμοίωσις (adéquation). Or à la fin de cette histoire, Nietzsche en vient à renverser l'antinomie du monde vrai et du monde apparent, distinction qui se situe au fondement même de la métaphysique<sup>68</sup>. Vérité et apparence se côtoient alors de manière indifférenciée, de telle sorte qu'il n'y a plus lieu de les distinguer autrement qu'à partir d'un rapport de valeurs. « Avec la suppression du « monde vrai » se trouve également supprimé le monde apparent », écrit Heidegger (N1, 485). C'est n'est que sur ce *fond nivelé* que peut s'établir la dernière conception métaphysique possible de l'essence de la vérité, soit celle de

<sup>68</sup> Afin de développer une réflexion à ce sujet, Heidegger s'inspire principalement du passage du *Crépuscule des idoles* intitulé *Comment, pour finir, le « monde vrai » devint fable. Histoire d'une erreur*. (Paris, Gallimard, 1974, p.43-44).

la Justice. Celle-ci se veut en effet assimilation du chaos par l'entremise de la valeur, moyen par lequel la volonté de puissance parvient à *correspondre* à soi. Ce sont ainsi toutes les grandes oppositions métaphysiques (Être-devenir, vérité-apparence, corps-âme, animalité-rationnalité, constitution-modalité) qui subissent un aplanissement dans le renversement effectué par Nietzsche. Dans les termes de Heidegger, nous pourrions affirmer qu'à l'époque de la fin de la métaphysique, *la différence ontologique est tenue pour nulle et non avenante*. L'étant apparaît alors comme la seule réalité, comme un fond nivelé, calculable et évaluable, comme un terrain de jeu livré à l'exercice de la volonté de puissance qui ne compte en fait que sur soi. On comprend mieux maintenant en quoi, aux yeux de Heidegger, Nietzsche se tient sur la « crête la plus aiguë de la décision » (N1, 372) dans la mesure où sa pensée, quoique fondamentalement métaphysique, en vient à épuiser les possibilités de la philosophie telle qu'elle a été jusqu'alors.

En ce qui nous concerne, il convient de nous questionner quant aux conséquences du constat de la fin de la métaphysique chez Heidegger. À ce sujet, ce dernier avance : « Dès lors que sous sa forme traditionnelle la pensée occidentale se concentre et s'achève de façon décisive dans la pensée de Nietzsche, il se trouve que nous expliquer avec Nietzsche revient à nous expliquer avec la pensée occidentale jusqu'alors » (N1, 14, 1936). Qu'est-ce à dire ? C'est que la philosophie de Nietzsche, en tant qu'elle est son achèvement, s'érige également en tant que *paradigme de la métaphysique*. Ce n'est effectivement que lorsqu'un regard peut être porté sur la totalité d'essence de la métaphysique qu'il est possible de dégager son impensé, soit d'opérer une « destruction »<sup>69</sup>. Mais que se produit-il au juste à l'époque de la fin de la métaphysique ? Réponse : cette dernière passe à une pleine effectivité et étend sa suprématie inconditionnée et non questionnée sur la totalité de l'étant. S'établit alors le règne exclusif de ce que Heidegger nomme la technique moderne, or ce sont bien les catégories métaphysiques nietzschéennes qui permettent de penser les grands traits de cette époque d'organisation totale<sup>70</sup>. En ces temps, l'étant apparaît comme l'unique réalité, soit en tant qu'un fond calculable, qu'un

<sup>69</sup> « La découverte de l'essence de la métaphysique n'est possible que dans la mesure où la métaphysique est arrivée à sa conclusion ; bien plus, cette découverte s'identifie au fait même de cette conclusion », écrit Gianni Vattimo (*Introduction à Heidegger*, Paris, Éditions du Cerf, 1985, p.95).

<sup>70</sup> Reiner Schürmann consacre au sujet un chapitre de son ouvrage, *Le principe d'anarchie* (Paris, Éditions du Seuil, 1982, p.222-244). Nous renvoyons également au mémoire de Paul Catanu, intitulé *Heidegger's Reading of Nietzsche as a Point of Access to his Interpretation of Modern Technology* (Montréal, Université de Montréal, 2005).



« stock de présence » (MN, 290) dont peut disposer la volonté de volonté. C'est dans ce contexte que Heidegger se permet de questionner en direction de l'essence de la métaphysique. Or qu'en est-il de l'Être en tant que tel à l'époque de la métaphysique achevée ? Il n'en est rien ; « « être » – un *nihil* » (N2, 271), explique Heidegger. En effet, l'Être est conçu par Nietzsche en tant qu'une valeur et qui plus est, comme *la plus vaporeuse de toutes* (N2, 191)<sup>71</sup>. En ce sens, seul le fond nivelé et exploitable que constitue l'étant compte (vaut) réellement. Ceci amène Heidegger à développer une compréhension du nihilisme concurrente à celle de Nietzsche. En effet, celui-ci ne se présente plus comme un processus de dévalorisation des suprêmes valeurs, mais plutôt comme *l'histoire d'un oubli croissant de l'Être*, d'un amenuisement progressif de la différence ontologique. À ce titre, Heidegger écrit :

L'essence du nihilisme réside en l'Histoire conformément à laquelle, dans l'apparition même de l'étant comme tel en entier, il n'en est rien de l'être lui-même et de sa vérité, et cela de telle sorte que la vérité de l'étant comme tel passe pour l'être, tandis que la vérité de l'être fait défaut (N2, 318).

Ainsi, l'acte même de poser la valeur au fondement de toutes choses apparaît comme l'ultime accomplissement du nihilisme dans la mesure où il interdit à l'Être de se manifester dans sa lumière propre<sup>72</sup>. C'est dans ce cadre que Heidegger se permet d'affirmer que « *la métaphysique en tant que la métaphysique est l'authentique nihilisme* » (N2, 275). Ainsi, dans sa confrontation avec Nietzsche, Heidegger en vient à saisir l'essence même de la métaphysique en tant qu'oubli de l'Être. Or la constatation de cet oubli n'était-elle pas aussi le point de départ d'*Être et temps* ? À ce titre, la philosophie de Nietzsche n'apparaît-elle pas alors comme une *condition de possibilité* de la pensée qui s'y déploie ? Par la suite, Heidegger n'affirme-t-il pas dans la *Lettre sur l'humanisme* qu'une juste attention portée à l'expérience fondamentale de l'oubli de l'Être lui avait permis d'accomplir le tournant ? En effet, nous avons vu plus tôt que Heidegger situait indistinctement au fondement de l'expérience de son œuvre maîtresse ses considérations sur la position métaphysique fondamentale de Nietzsche, sur l'essence du nihilisme et sur l'oubli de l'Être (LH, 67-69 ; N2, 209 ; MN, 256-257). Sans doute sommes-nous mieux en

<sup>71</sup> Ne reconnaît-on pas ici le point de départ d'*Être et temps* ? « On dit : l'« être » est le concept le plus universel et le plus vide », écrit alors Heidegger (ET, 2).

<sup>72</sup> « La pensée sur le mode des valeurs est (...) le plus grand blasphème qui se puisse penser contre l'Être », écrit Heidegger (LH, 129). Heidegger parle également en termes d'un « meurtre de l'Être de l'étant » (MN, 321). À ce sujet : Henri Mongis, *Heidegger et la critique de la notion de valeur*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1976.

mesure maintenant d'appréhender en quoi ces éléments, en apparence distincts et indépendants, sont en fait liés intimement les uns aux autres. En effet, la découverte de l'essence de la métaphysique en tant que nihilisme et oubli de l'Être, seulement rendue possible par la constatation de son achèvement chez Nietzsche, constitue l'expérience même à partir de laquelle Heidegger parvient à dégager un phénomène d'autant plus originaire : celui du *détour* (*Abkehr*<sup>73</sup>) ou du *refus* de l'Être lui-même<sup>74</sup>.

Mais qu'entend donc Heidegger lorsqu'il disserte au sujet d'un pareil refus ? Commençons par rappeler que dans *Être et temps*, il est affirmé que l'étant apparaît au *Dasein* de telle sorte que ce dernier puisse le questionner quant à son Être. En d'autres mots, l'Être est ce qui donne sa « mesure » à l'étant, ce qui le laisse apparaître de telle ou telle manière, sous telle ou telle lumière et non pas autrement. Or ce que Heidegger constate à l'époque du *Nietzsche* (plus précisément à partir de 1939), c'est que l'Être, tout en prodiguant son sens à l'étant, l'abandonne de telle sorte qu'il apparaît lui-même comme faisant défaut. « L'Être « se congédie » dans la propriété d'être de l'étant », écrit Heidegger (N2, 395). En d'autres mots, une norme nous est bien donnée historiquement avec l'étant, mais *la norme de la norme demeure manquante, se dérobe*. À ce titre, Heidegger affirme ce qui suit :

L'Être ne nous offre ni fond ni comble tel que l'étant vers lequel nous nous tournons, sur lequel nous construisons et auquel nous nous appuyons. L'Être est le dé-dire du rôle de semblable fonder, refus de tout ce qui offrirait un fond, et absence de fond, abîme. (N2, 199)

Pour Heidegger donc, l'Être est ce fondement qui est un abîme. C'est du moins ce qui est exprimé dans *Le nihilisme européen* (1940) alors que Heidegger affirme de l'Être qu'il est à la fois « le vide et la richesse » (N2, 195). Vide, au sens où l'Être tend à se camoufler au profit de l'étant derrière de creuses déterminations telles la généralité, la multiplicité et l'évidence. Riche, dans la mesure où tout ce que nous disons relève de l'Être, mais de telle

<sup>73</sup> À notre connaissance, Heidegger n'emploie pas le mot « *Abkehr* » dans le *Nietzsche*. Pour désigner le détour de l'Être, il parle davantage en termes d'un demeurer-manquant (*Ausbleiben*), d'un se-soustraire (*Sichentziehen*), d'une dérélition ontologique (*Seinsverlassenheit*), d'un refus (*Verweigerung*) ou d'un se-retenir (*Ansichhalten*). Sans doute l'expression « *Abkehr* » a-t-elle été introduite dans le cadre de réinterprétations plus tardives du tournant afin d'insister sur la teneur thématique de celui-ci.

<sup>74</sup> Il est intéressant de constater que les considérations de Heidegger sur le refus de l'Être apparaissent, dans le *Nietzsche*, à partir de la troisième leçon (*La Volonté de puissance en tant que connaissance*, 1939). Cela coïncide avec les changements observés dans l'usage du concept de décision dans la deuxième section de notre premier chapitre.

sorte que jamais nous ne parvenons à épuiser les possibilités qu'il nous offre, à le réduire à nos projets de compréhension totalisants. Bref, l'Être, lorsque nous tentons de le penser, exhibe un lot de paradoxes et de contradictions<sup>75</sup> qui nous empêchent de le soumettre à nos projets réducteurs d'objectivation, voire de domination.

Quelle attitude la pensée métaphysique a-t-elle adoptée face à ces difficultés ? Selon Heidegger, elle s'est de tout temps rabattue du côté du « vide », oubliant la « richesse ». Ainsi, de Platon à Nietzsche inclusivement, l'Être a toujours arboré les traits de la stricte propriété d'être de l'étant (*Seiendheit*), de l'*a priori*, de l'indifférente généralité, sans que jamais ces déterminations ne soient révoquées en doute. Or dans ce contexte métaphysique, peut-on véritablement dire de l'Être qu'il est questionné en vue de lui-même ou son interrogation, au sens d'une *mise en demeure*, ne se veut-elle pas plutôt un prétexte pour ne compter en fait que sur l'étant et son apparence de fondement ? À cet égard, notre survol de l'interprétation heideggérienne de Nietzsche tend à indiquer que c'est l'Être lui-même qui se révèle comme l'impensé de la métaphysique (N2, 282), cette dernière ayant bien questionné en sa direction lors de son commencement initial, mais s'étant par la suite rabattue sur l'étant et son apparente primauté. Ainsi, l'histoire de la métaphysique se présente au sein du *Nietzsche* comme l'Histoire d'une croissante déréluction ontologique de l'étant dans sa totalité par l'Être, abandon qui de plus est redoublé d'un oubli qui le dissimule<sup>76</sup>. *Au stade terminal de la métaphysique, il n'en est effectivement plus rien de la différence ontologique : l'Être, interprété comme vide généralité, est confondu avec l'étant.* Aux yeux de Heidegger, ce recouvrement total du refus de l'Être annonce l'ère de « l'absurdité achevée, de la parfaite absence de sens » (N2, 19), de la « détresse de l'absence de détresse » (N2, 314). Peut-on pour autant parler de l'oubli de l'Être comme d'une « faute » de la métaphysique ? À cette question, il faut répondre, contre toute attente, par la négative (MN, 319). Le refus de l'Être ne doit-il pas en effet précéder son oubli ? Et comment aurait-il été possible de constater cet oubli avant que la métaphysique ne révèle la totalité de son essence, c'est-à-dire avant qu'elle ne s'achève dans la pensée de Nietzsche ? Ainsi, même à travers la pensée dont l'essence

<sup>75</sup> « L'Être est à la fois ce qu'il y a de plus vide et de plus riche, à la fois ce qu'il y a de plus commun et de plus singulier, à la fois ce qu'il y a de plus compréhensible et de plus réfractaire à tout concept, ce qu'il y a de plus usuel et tout de même nouvellement advenu, à la fois le plus sûr et le plus privé de fondement, à la fois le plus oublié et le plus ressouvenant, à la fois le plus dit et le plus tacite », écrit Heidegger (N2, 200).

<sup>76</sup> Jean Grondin parle d'un « oubli de l'Être au carré » (*Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, PUF, 1987, p.102-103).

consiste à l'oublier, l'Être annonce sa souveraineté<sup>77</sup>. En d'autres mots, « l'Éclipse de l'Être par l'étant procède de l'Être même » (N1, 510). L'histoire de la métaphysique, comprise en tant qu'authentique nihilisme, est Histoire de l'Être, or paradoxalement, celle-ci devait nécessairement commencer avec la dissimulation de l'Être au profit d'une manifestation de l'étant dans sa totalité (MN, 318). Qu'en est-il cependant de l'Histoire de l'Être à l'époque de l'achèvement de la métaphysique par Nietzsche ? Étant irrémédiablement liée au destin de la métaphysique, devons-nous conclure qu'elle parvient-elle également à sa fin ? Il semble que non, précisément dans la mesure où l'avènement de la métaphysique ne constitue *qu'une époque* de l'Histoire de l'Être (MN, 320). C'est historiquement que l'Être manifeste son refus au penseur Heidegger, or ce refus n'est pas rien ; il est en lui-même une « éclaircie », une « révélation initiale (...) de l'Être dans ce qu'il a de « digne de question » » (N2, 26). Suite à l'achèvement de son interprétation métaphysique chez Nietzsche, l'Être invite en quelque sorte la pensée à un autre commencement, hors de la métaphysique et respectueux de son détour (*Abkehr*). La prise en charge de la pensée de Nietzsche annonce donc la tâche du « tournant nécessaire (*Notwendigkeit*<sup>78</sup>) de notre Histoire<sup>79</sup> ». La question conductrice de la philosophie ayant été convenablement développée par Heidegger – ce qui de toute l'histoire de la philosophie n'avait jamais été fait (N1, 353) –, une juste attention peut désormais être portée à la question fondamentale de la philosophie, occultée jusque là<sup>80</sup>. Or celle-ci ne s'enquiert plus de la vérité de l'étant, mais bien de celle de l'Être, qui demeurerait secrètement souverain même là où il était le plus oublié. Ainsi, c'est à la préparation de cette tâche que Heidegger se consacrera, suite à l'expérience du tournant.

Le temps est venu pour nous de déterminer en quoi ce qui a été dégagé jusqu'ici contribue à élucider le sens de la *Kehre*. Nous avons vu plus haut que la pensée du tournant devait accomplir le renversement des termes « Être et temps » en ceux de « Temps et Être », complétant ainsi la tâche interrompue de la troisième section d'*Être et temps*. À

<sup>77</sup> C'est ce qui permet à Heidegger d'affirmer dans *Le mot de Nietzsche « Dieu est mort »* que « la métaphysique n'est point une fabrication de l'homme » (MN, 265). En ce sens donc, elle ne peut pas plus constituer une « erreur » venant de sa part. Les considérations à venir sur l'essence de la vérité, du langage et de l'homme permettront sans doute d'éclaircir ces propos.

<sup>78</sup> La traduction de *Notwendigkeit* – qui signifie habituellement « nécessité » – par « tournant nécessaire » est autorisée du fait que Heidegger insiste à de multiples reprises sur la composition du mot. *Not* signifie en effet « détresse », alors que *Wende* signifie « tournant » (par exemple ; N1, 337).

<sup>79</sup> *L'époque des conceptions du monde*, dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p.133.

<sup>80</sup> Voir chapitre II, section §2, p.38.

l'origine, cette section devait énoncer ce qu'il en est de l'horizon temporel de l'Être lui-même. À ce sujet, nous avons également appris que Heidegger y était parvenu en méditant plus à fond l'expérience fondamentale dont surgissait *Être et temps*. En quoi les avancées du *Nietzsche* nous permettent-elles de mieux comprendre le renversement dont il est question ? En un premier lieu, il convient de rappeler que l'échec de la troisième partie d'*Être et temps* avait quelque chose à voir avec les insuffisances du langage de la métaphysique. Or nous avons vu que ce n'est qu'à partir de la constatation de son achèvement chez Nietzsche qu'il a été possible à Heidegger de dégager l'essence jusque-là recouverte de la métaphysique. En définitive, cette dernière a été déterminée en tant qu'oubli de l'Être et nihilisme, thèmes synonymes que Heidegger situe lui-même au fondement de l'expérience d'*Être et temps*. Ce n'est qu'à la suite de ces constatations que Heidegger a pu dégager le phénomène originaire du refus de l'Être, phénomène dont les « époques » (ἐποχή) de la métaphysique constituent l'Histoire<sup>81</sup>. Or n'est-ce pas en un sens l'horizon temporel de l'Être lui-même qui se révèle en cette Histoire<sup>82</sup> ? Ainsi, le tournant serait à comprendre thématiquement en tant qu'un détour (*Abkehr*) historial de l'Être, détour que la métaphysique aurait « funestement » recouvert. Or lorsqu'il formulait dans *Être et temps* le projet d'en arriver à une compréhension du sens de l'Être, voire, dans les premiers cours du *Nietzsche*, d'en décider, Heidegger ne risquait-il pas, bien malgré lui, de perpétuer à son tour l'oubli métaphysique de l'Être et de recouvrir le phénomène originaire de son refus ? Il semble bien que ce soit le cas, puisqu'une fois l'essence nihiliste de la métaphysique dévoilée, Heidegger insiste de plus en plus sur la possibilité d'une pensée autre qui, propulsée à partir d'un nouveau commencement hors de la métaphysique, correspondrait au détour de l'Être. Considérant donc ce que nous avons vu jusqu'à maintenant, il semble que la *Kehre* se présente selon une double perspective, soit à partir d'un pôle « objectif » (détour, tournant dans l'Être lui-même) et d'un pôle « subjectif » (tournant dans la pensée qui cherche à correspondre au détour de l'Être,

<sup>81</sup> À ce sujet, voici un passage intéressant : « Du lointain où, à chaque fois, l'Être se soustrait, le tenir-à-soi, qui s'occulte dans la phase correspondante de la métaphysique, détermine à chaque fois en tant que l'ἐποχή de l'Être même, une époque de l'histoire de l'Être » (N2, 307). Nous y reviendrons dans la section suivante lorsqu'il sera question du déploiement historial de la vérité de l'Être (voir chapitre II, section §3, p.53-59).

<sup>82</sup> À cet égard, Gianni Vattimo écrit : « On sait que la troisième section de la première partie de cet ouvrage [*Être et temps*] devait s'intituler « Temps et être ». Or, et même si, dans la réflexion sur l'histoire de la métaphysique, elle semble ne plus apparaître de manière thématique, il est en revanche vrai que, la métaphysique étant comprise comme histoire de l'être, une méditation de cette histoire devient aussi, au sens le plus plein, une clarification du rapport être-temps. » (*Introduction à Heidegger*, Paris, Éditions du Cerf, 1985, p.97)é

passage de l'oubli de l'oubli à un ressouvenir de l'oubli). Nous voici donc en possession d'une interprétation générale de la *Kehre*. Or nous savons que celle-ci a obligé Heidegger à réviser, voire à réinterpréter radicalement certains des thèmes d'*Être et temps*. En vue d'acquérir une intelligence plus précise de la teneur du tournant, il nous faut maintenant retourner au *Nietzsche* afin d'y répertorier quelques unes des plus importantes rectifications de son projet initial qu'y accomplit Heidegger.

### **§3. Vérité de l'Être et essence de l'homme**

Nous avons abordé de manière générale, dans les sections précédentes, la question de l'essence de la métaphysique puisque Heidegger imputait à son langage les difficultés rencontrées lors de ses tentatives d'accomplir le tournant. C'est que la pensée qui se déployait dans *Être et temps*, – cela est vrai de toute œuvre par ailleurs –, ne pouvait éviter d'être « historiquement développée » (N2, 156). En ce sens, le contexte dont est issu *Être et temps* nous est apparu comme étant celui du règne de la technique et de la métaphysique achevée<sup>83</sup>. Nul besoin de rappeler ici le rôle que la lecture heideggérienne de Nietzsche a joué dans le cadre de l'éclaircissement de ces circonstances historiques. Toutefois, il convient de nous remémorer qu'au sein des passages où il était question des limites du langage de la métaphysique, deux thèmes apparaissaient de manière récurrente. Nous pensons ici au problème de l'essence de la vérité et à celui de la subjectivité, thèmes par ailleurs centraux en ce qui a trait à la question du tournant. En effet, Heidegger affirme dans un cours de 1937-38 que la pensée de la *Kehre* met en question « l'être et sa vérité dans son rapport à l'homme » (cité dans LR, 187). Il convient à présent d'aborder ce problème de front. Dans ce qui suivra, nous tenterons de dégager en quoi les thèmes de la vérité et de l'essence de l'homme font l'objet d'importants infléchissements dans le *Nietzsche*. Nous démontrerons par la suite comment les avancées effectuées par Heidegger en ces domaines lui ont permis de nourrir sa réflexion au sujet du tournant. Enfin, nous

<sup>83</sup> Gianni Vattimo répertorie quelques éléments de ce contexte au sein même d'*Être et temps*. Ainsi, l'instrumentalité de l'étant à-portée-de-la-main apparaît comme une conséquence de l'achèvement de la métaphysique dans la technique. En outre, le règne de la publicité n'est rendu possible que parce que l'étant dans sa totalité est déterminé en tant qu'un fond entièrement disponible. « La réflexion sur l'histoire de la métaphysique conduit de nouveau à fonder après coup ce qui dans *Être et temps* en restait au seul niveau descriptif », écrit Vattimo (*Introduction à Heidegger*, Paris, Éditions du Cerf, 1985, p.104-105).

verrons en quoi la pensée du tournant, telle qu'elle se déploie dans le *Nietzsche*, implique une révision et une transformation de certains concepts d'*Être et temps*, à la mesure d'une prise en considération progressive de l'expérience originaire du refus de l'Être.

#### A. De l'essence de la vérité à la vérité de l'essence.

Au fil de notre parcours, le thème de la vérité s'est imposé à plusieurs reprises. Or nous avons à chaque fois repoussé son élucidation. Ainsi, apprenant de Heidegger que le tournant s'opérant entre « Être et temps » et « Temps et Être » avait quelque chose à voir avec le renversement de la question de l'essence de la vérité en celle de la vérité de l'essence, nous avons reproché à Hannah Arendt de ne pas avoir abordé la question dans sa thèse sur le *Nietzsche*. Entre temps, nous avons appris que le projet d'*Être et temps* avait momentanément été avorté faute d'un « concept originel de vérité » (N2, 156). Par la suite, nous avons pris conscience de l'importance qu'avait à chaque fois la détermination de l'essence de la vérité en ce qui concerne l'élaboration d'une position métaphysique fondamentale. Enfin, lorsque nous citons Heidegger, nous avons croisé à quelques reprises l'expression « vérité de l'Être » sans pour autant y porter une attention spécifique. Or maintenant que nous avons dégagé un aperçu préliminaire du rôle qu'a joué la lecture heideggérienne de Nietzsche eu égard à la question du tournant, il est temps d'aborder spécifiquement la question de l'essence de la vérité. De celle-ci, Heidegger affirme qu'elle « se trouve depuis toujours dans la question fondamentale [*die Grundfrage*] et conductrice [*die Leitfrage*] de la philosophie, devance celles-ci et leur appartient intimement » (N1, 132, 1936-37). C'est pourquoi Heidegger qualifie l'interrogation quant à l'essence de la vérité de question préliminaire de la philosophie (*die Vorfrage*). Mais dès lors que cette interrogation doit se rapporter aux deux grandes questions de la philosophie, il nous faut d'emblée distinguer deux concepts de vérité, l'un procédant de l'étant alors que l'autre procède de l'Être. Voyons d'abord ce qu'il en est, au sein du *Nietzsche*, des analyses heideggériennes du concept de vérité métaphysiquement conçu. Nous pourrions ensuite mieux comprendre pourquoi Heidegger, insatisfait, a ressenti la nécessité de questionner en direction de la vérité de l'Être lui-même.

Nous avons vu plus tôt que la métaphysique, comprise comme avènement d'un oubli croissant de l'Être, avait une histoire. Or les époques (ἐποχή) de cette histoire peuvent être

caractérisées par la manière à chaque fois différente dont l'Être laisse apparaître l'étant, tout en se refusant lui-même. À ce titre, l'essence de la vérité métaphysiquement conçue est également appelée à se transformer (N2, 207). Nous renoncerons ici à dresser un portrait exhaustif de l'histoire de ces changements. Cependant, il convient d'exposer brièvement quelques-unes de ses grandes étapes. Ainsi, la vérité est d'abord pensée chez les Grecs en tant qu'ἀ-λήθεια, que non-voilement. Très tôt cependant, le sens premier du mot, qui évoque la proximité essentielle de l'occultation et de la désoccultation, est mis de côté au profit d'une compréhension de la vérité en tant qu'ὁμοίωσις (*adaequatio*, adéquation) (N2, 254). Ainsi, la propriété d'être étant saisie chez Platon en tant qu'ἰδέα (brillance, évidence, aspect de ce qui se donne à voir), l'ἀλήθεια se voit interprétée en fonction de la conformité d'un νοεῖν, d'un regard. Si le critère et la mesure du vrai appartiennent toujours chez Platon à l'ἰδέα et non au sujet (inexistant chez les Grecs)<sup>84</sup>, il apparaît néanmoins à Heidegger que l'introduction du regard dans la détermination de l'essence de la vérité constitue un premier pas en direction de la métaphysique de la subjectivité<sup>85</sup>. Ce processus se poursuit jusqu'à Descartes qui, héritier de la conception chrétienne de la certitude du salut, détermine l'essence de la vérité en tant que « certitude du représenter se re-présentant et se garantissant dans sa représentation » (N2, 139). C'est désormais le sujet humain, compris comme *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*, qui constitue la mesure et le centre de l'étant dans sa totalité. À ce sujet, Heidegger écrit : « Dès que la vérité est devenue la certitude du savoir d'une humanité s'assurant elle-même, commence cette histoire qui, selon l'énumération historique des époques, se nomme les *Temps modernes* » (N2, 340). Or nous savons que c'est chez Nietzsche que s'accomplit et s'achève la métaphysique moderne. En effet, alors qu'elle demeurerait provisoirement conditionnée chez Descartes, la subjectivité devient inconditionnée chez Hegel et Nietzsche (N2, 157-159). Pour Nietzsche, la volonté de vérité n'est qu'une expression parmi d'autres de la volonté de puissance et la représentation revêt le caractère de l'évaluation. Qu'en est-il alors de la vérité ? Nous avons vu plus haut que concevant le monde comme chaos et la vérité comme adéquation, Nietzsche en venait à considérer cette dernière comme une falsification nécessaire à la conservation de la vie. Ainsi, la vérité est une erreur, une

<sup>84</sup> À ce sujet nous renvoyons à l'analyse heideggérienne de la sentence de Protagoras : « l'homme est la mesure de toutes choses » (N2, 110-114, 136-140).

<sup>85</sup> Heidegger parsème ses cours sur *Nietzsche* d'une multitude de considérations sur la philosophie de Platon. La plupart de ces interprétations trouvent un écho dans le texte *La doctrine de Platon sur la vérité* (*Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968, p.423-469).



apparence de fixité à l'aide de laquelle la volonté de puissance s'assure d'une stabilité passagère au sein du devenir universel. S'il n'y a en ce sens plus lieu de parler d'une opposition entre un monde vrai et un monde apparent chez Nietzsche, celui-ci n'en cesse pas moins de comprendre l'ἀλήθεια en tant qu'ὁμοίωσις, association qui traverse l'histoire entière de la métaphysique sans jamais être questionnée (N2, 254). À ce titre, nous avons déjà pris connaissance que Heidegger concevait le concept nietzschéen de Justice en tant que la *dernière* manifestation possible de la vérité-adéquation. Ainsi, c'est la Justice qui, chez Nietzsche, se présente comme « fondement de la nécessité et de la possibilité de tout genre d'accord de l'homme au chaos » (N1, 502). En effet, la Justice est ce procédé par lequel la vie s'assimile le chaos, c'est-à-dire s'assure à chaque fois de l'horizon de son déploiement par le moyen de schèmes d'évaluation perspectivistes (valeurs). *La Justice est auto-positionnement de la volonté de puissance qui, en tant que subjectivité inconditionnée, s'impose comme la mesure souveraine, unique et effective (wirklich) de l'étant dans sa totalité.* « La vérité – ainsi constituée et conçue – procure au sujet l'absolue disposition du vrai et du faux », écrit Heidegger (N2, 159). Ainsi, au stade final de la métaphysique, la vérité se présente comme l'univoque correspondance à soi de la volonté de puissance, c'est-à-dire comme l'adéquation totale du fond évaluable qu'est l'étant aux projets de domination de l'homme. C'est l'ère de l'*anthropomorphisme absolu*.

Selon Heidegger, c'est avec l'interprétation de l'essence de la vérité comme Justice que la métaphysique dit son dernier mot. Après avoir présenté plusieurs visages au cours de son histoire, l'essence de la vérité est une fois pour toute impartie à l'homme dont les projets de domination n'ont désormais plus de bornes. En effet, aucun critère de vérité ne saurait être postulé hors de l'activité humaine puisque c'est l'homme lui-même qui pose les bornes et en dispose. Tiré jusqu'à ses plus extrêmes conséquences métaphysiques, le concept de vérité semble, pour ainsi dire, se congédier lui-même. Le vrai et le faux sont alors indifféremment nivelés au sein d'une plate identité perspectiviste. Or n'est-ce pas l'ère de l'absolue absurdité et du pur arbitraire qui s'annonce ainsi ? À tout le moins, Heidegger perçoit chez Nietzsche un ébranlement de l'essence de la vérité (N1, 418-419). Ainsi, Heidegger écrit :

La pensée nietzschéenne de la « justice » en tant que version extrême de la vérité est la nécessité dernière de la plus interne conséquence de ceci : il fallait que l'ἀλήθεια demeurât non pensée dans son essence, et la vérité de l'Être non-

interrogée. La pensée de la « justice » est l'événement de la déréluction ontologique de l'étant à l'intérieur de la pensée même de l'étant. (N1, 494)

En d'autres mots, l'essence terminale de la vérité métaphysiquement conçue se veut la consolidation de l'oubli de l'Être. Or la détermination de l'essence de l'ἀλήθεια en tant qu'ὁμοίωσις va-t-elle à ce point de soi ? Il semble que non puisque Heidegger la met en question et ce, dès *Être et temps*. Nous avons vu cependant, que Heidegger jugeait insuffisant le concept de vérité qui y était présenté. Le *Nietzsche* peut-il nous éclairer quant au chemin parcouru par Heidegger en direction d'un concept plus originel de vérité ? Il convient à tout la moins de noter ici que les interprétations heideggériennes de la philosophie de Nietzsche coïncident chronologiquement avec l'élaboration de la conférence *De l'essence de la vérité*<sup>86</sup>.

Dans ce dernier texte, Heidegger insiste sur l'intrication particulière qui unit l'essence de la vérité à sa non-essence, de telle sorte que la λήθη et l'ἀλήθεια apparaissent comme étant indissociables. Ainsi, tout dévoilement est immanquablement accompagné d'une dissimulation, d'une obnubilation. Dans *Être et temps* (§ 44) Heidegger attirait bien notre attention sur le caractère essentiel de la non-vérité, mais celle-ci semblait ne relever que de l'irrésolution du *Dasein*. Dans la conférence *De l'essence de la vérité*, il s'avère que l'Être a son mot à dire. Celui-ci, tel Nérée, échappe aux projets de compréhension de l'homme et l'abandonne ainsi à l'errance, à l'apparente évidence de l'étant. C'est pourquoi l'homme est porté à « insister » sur son seul rapport à l'étant, oubliant dans sa détresse le mystère de l'Être, qui s'est retiré. Présenté ainsi, tout cela peut sembler bien abstrait, mais nous avons pourtant déjà été confrontés, dans ce travail, à ce même enchevêtrement de concepts. En effet, ce qui est exposé formellement dans *De l'essence de la vérité* trouve son application « concrète » au sein de l'Histoire de l'Être que Heidegger brosse dans le *Nietzsche*. En celle-ci, « la vérité annonce la souveraineté de sa propre essence : l'éclaircie du « s'occultier soi-même », écrit Heidegger (N2, 26). En effet, nous avons vu plus haut que Heidegger présentait la métaphysique comme la vérité sur l'étant dans sa totalité, vérité qui, avant de s'achever chez Nietzsche dans le concept de Justice, dissimulait son essence nihiliste et oublieuse de l'Être. En ces termes, il apparaît maintenant évident que l'errance

<sup>86</sup> Il semble en effet, comme l'indique Jean Grondin, que Heidegger ait constamment retouché le texte de la conférence entre sa première prononciation (1930) et sa publication (1943) (*Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, PUF, 1987, p.26).

dont il est question dans *De l'essence de la vérité* est en fait la pensée métaphysique, plus particulièrement celle qui se déploie à l'époque de l'achèvement des Temps modernes. C'est dans ce contexte que Heidegger se permet de formuler la question suivante : « Qu'en est-il de la vérité des projets métaphysiques et d'une manière générale de tout projet conceptuel ? » (N1, 506). Or ce faisant, il ne questionne plus en direction de la vérité de l'étant, mais bien plutôt quant à la vérité de l'Être. C'est ce qui amène Heidegger à interroger en amont de l'interprétation métaphysique de l'ἀλήθεια en tant qu'ὁμοίωσις et à insister sur cette λήθη, sur ce refus historial de l'Être qui échappe à chaque fois à nos projets totalisants d'adéquation conceptuelle.

Dans les termes de Heidegger, toute cette problématique revient à se « demander si la question de l'essence de la vérité ne doit pas être, en même temps et d'abord, la question de la vérité de l'essence » (EV, 191)<sup>87</sup>. Il semble à première vue que nous ayons affaire à un propos fort mystérieux, mais celui-ci peut être éclairci par certains développements du *Nietzsche*. Ainsi, Heidegger reproche à la pensée métaphysique d'avoir confondu le concept d'essence avec une de ses conséquences, la généralité. Ce glissement aurait entraîné une identification de l'essence à ce qui est « absolument et toujours valable, soit l'Immuable, l'Éternel, l'Intemporel [*Unveränderliche, Ewige, Überzeitliche*]» (N1, 137, 1936-37). Il s'agit là de caractéristiques qu'on a également imparties à la vérité et qui n'ont jamais été remises en cause de toute l'histoire de la métaphysique. Ainsi, ce sont bien ces traits de la vérité et de l'essence que Nietzsche a en tête lorsqu'il en vient à proclamer la nécessité de renverser la métaphysique. Mais en ne s'enquérant pas de la légitimité d'une telle caractérisation de l'essence de la vérité, Nietzsche demeure néanmoins prisonnier des diktats de la métaphysique. C'est pourquoi, bien qu'épuisant les possibilités de cette dernière, il ne parvient néanmoins pas à s'en dégager, à aller *au-delà*. Or l'immuabilité [*Unveränderlichkeit*] de l'essence va-t-elle de soi ? Pour Heidegger, qui cherche à penser en direction de la vérité de l'Être, il semble que non. Ainsi, il affirme, dès son premier cours sur Nietzsche, ce qui suit :

Ce en quoi plusieurs cas coïncident doit être l'Un et le Même. Mais il ne suit aucunement de là que l'essence ne puisse du tout être changeante en elle-même. Car, admis que l'essence change en elle-même, ce qui a changé peut toujours,

<sup>87</sup> Le chiasme « essence de la vérité – vérité de l'essence » est également évoqué à quelques reprises dans le *Nietzsche* (N1, 138 et N2, 391).

sans préjudice du changement, devenir l'Un qui vaut pour la pluralité. Or ce qui se maintient dans le changement, est l'Immuable [*Unwandelbare*<sup>88</sup>] de l'essence qui subsiste par son être (*west*) dans son changement [*Wandlung*]. De la sorte l'essentialité de l'essence est affirmée dans ce qu'elle a d'inépuisable et, partant, dans son ipséité [*Selbstheit*] et son identité [*Selbigkeit*], en contraste aigu avec la vide identité du *Einerlei*, de l'uniformité [au sens de l'indifférente égalité] en tant que laquelle l'on n'évite guère de penser l'unité de l'essence, tant que celle-ci n'est jamais prise autrement que comme généralité. (N1, 137, 1936-37)

Mais comment l'essence peut-elle à la fois changer et demeurer la même<sup>89</sup> ? C'est ce que Heidegger tente de penser lorsqu'il questionne en direction de la vérité de l'essence. Or n'avons-nous pas déjà rencontré dans cette section un exemple des plus représentatifs ? L'essence de la vérité ne subit-elle pas, au fil de l'histoire de la métaphysique, diverses mutations, tout en demeurant secrètement la même (ἀλήθεια, ὁμοίωσις) ? C'est du moins ce que Heidegger laisse entendre dans cet important passage :

La vérité apporte ce que l'étant est (*essentia* : *Seiendheit*, la propriété d'être), le fait qu'il est et comment il est dans sa totalité, dans le non-occulté de l'ἰδέα, de la perception, du représenter, de la conscience, de l'être conscient. Le non-occulté, cependant, se transforme soi-même conformément à l'être de l'étant. La vérité se détermine en tant que semblable non-occultation dans son essence, qui consiste dans le dévoilement, à partir de l'étant même qu'elle admet, et selon l'Être ainsi déterminé elle façonne la structure, à chaque fois donnée, de son essence. C'est pourquoi la vérité dans son propre être est historique. (N2, 207, 1940)

Par la suite, Heidegger tendra à comprendre l'essence en un sens *verbal*<sup>90</sup> et *temporel*, ce qui lui permettra de mieux rendre compte du mode de déploiement historial de l'Être.

<sup>88</sup> Le mot *Unwandelbar* signifie en allemand courant « immuable », mais il faut prendre note que Heidegger lui assigne ici un usage conceptuel qui requiert qu'on le distingue des mots *Unveränderliche*, *Ewige*, *Überzeitliche*. Ces derniers renvoient à l'intemporalité vide de l'essence métaphysiquement conçue alors que l'immuabilité (*Unwandelbarkeit*) de l'essence heideggérienne est, nous le verrons sous peu, verbale, temporelle et finie. Malheureusement, Pierre Klossowski traduit à la fois *Unwandelbare* et *Unveränderliche* par « immuable », ce qui empêche au lecteur de prendre note de l'importante différence qui distingue ces mots.

<sup>89</sup> Le même problème se pose lorsque Heidegger affirme que les grands penseurs pensent à chaque fois la même chose, sans que ce qu'ils pensent soit identique (N1, 40 ; *Introduction à la métaphysique*, p.106). De plus, la même idée se cache derrière l'affirmation qu'« une véritable explication ne comprend jamais mieux le texte que ne l'a compris son auteur ; [qu']elle le comprend autrement » (MN, 258). Cette idée se trouve au fondement de l'herméneutique moderne.

<sup>90</sup> *Vom Wesen der Wahrheit*, GA 9, Frankfurt am Main, Klostermann, p.201. Le passage auquel nous faisons référence se trouve dans un ajout au texte qui n'a pas été traduit dans *Questions I et II*.

Ainsi, l'Être, au cours de son Histoire, « s'essencifie<sup>91</sup> » au sein du langage et de ses mots fondamentaux (N1, 133, 1936-37), mots qui au fil de leurs transformations déterminent à chaque fois le rapport qui unit l'homme à l'Être. Or ce sont bien les termes de ce rapport qui se voient à chaque fois articulés au sein des positions métaphysiques fondamentales des grands penseurs. Ces derniers, dans la mesure où ils sont appelés à traduire dans le langage le jeu du voilement et du dévoilement de l'Être, jettent à chaque fois les bases de ce que sera l'époque à venir. Or « époque » est ici à entendre au sens d'ἐποχή (N2, 307), soit au sens d'une mise à l'abri de l'Être au profit du dévoilement de l'étant. À ce titre, la vérité de l'Être se présente comme ce jeu historial de voilement – dévoilement au sein duquel l'Être, en demeurant manquant, se distingue à chaque fois de l'étant et ce faisant, le fait apparaître sous une certaine lumière. L'ἀλήθεια, comprise hors de la métaphysique, est l'*avènement temporel de la différence ontologique* et c'est à la remémoration de cette venue de l'Être que la pensée, au sein de son nouveau commencement, devra désormais se consacrer (N2, 391). Bref, l'Histoire de l'Être est aussi histoire de la vérité. Dès lors, on comprend mieux en quoi le renversement de la question de l'essence de la vérité en celle de la vérité de l'essence permet de mettre en marche le projet différé de la troisième section d'*Être et temps*, soit celui de dégager la temporalité (*Temporalität*) de l'Être lui-même.

Il y aurait certes plus à dire au sujet des développements que consacre le *Nietzsche* à la question de l'essence de la vérité, plus particulièrement en ce qui a trait à son déploiement historial au sein de la pensée des grands penseurs de la tradition, mais nous déborderions alors du cadre de ce travail. En effet, il s'agissait pour nous de démontrer que les textes du *Nietzsche* permettent bel et bien de mieux saisir la teneur du tournant eu égard au problème de l'essence de la vérité. À la lumière de ce qui a été dégagé jusqu'ici, il est maintenant temps pour nous d'aborder la question de l'essence de l'homme.

## **B. Subjectivité, anthropomorphisme et essence de l'homme.**

Tout comme c'était le cas pour le problème de l'essence de la vérité, la question de l'essence de l'homme s'est retrouvée sur notre chemin à quelques reprises au cours de ce

<sup>91</sup> Heidegger, lorsqu'il emploie le mot *Wesen*, indique parfois entre parenthèses que le terme est à entendre en un sens verbal. Pierre Klowssowski traduit alors par le verbe « essencifier » au sens de « se déployer » ou de « faire époque ».

travail. Plus précisément, c'est de son interprétation métaphysique moderne en tant que subjectivité qu'il a le plus souvent été question. Ainsi, en tout début de parcours, nous avons pris note d'une ambiguïté au sein de la position de Hannah Arendt, ambiguïté qui nous a semblé pouvoir être levée à la lumière du traitement réservé par Heidegger au concept de subjectivité dans le cadre du tournant premier (*Nietzsche*), puis de sa réinterprétation (*Lettre sur l'humanisme*)<sup>92</sup>. Ensuite, un parcours préliminaire du premier tome du *Nietzsche* nous a révélé que le lieu de la décision semblait transiger de l'homme à l'Être lui-même, sans que nous puissions expliquer proprement le sens de ce changement soudain. D'autre part, nous avons appris de Heidegger que, remontant aux causes de l'échec de la troisième section d'*Être et temps*, il craignait que son œuvre maîtresse, bien que son intention fût contraire, ne risquât en fait de consolider la subjectivité. Enfin, nous avons également pris conscience qu'à toute position métaphysique fondamentale correspondait une détermination de l'essence de l'homme. À ce titre, il s'agissait chez Nietzsche de penser le surhomme, dans la mesure où celui-ci correspond à l'expression de la volonté de puissance et de sa Justice. Suite à ce qui a été dégagé au sujet du tournant, nous serons sans doute mieux en mesure de rendre compte de ces observations diverses concernant l'essence de l'homme.

Un bref aperçu du déploiement historial de l'essence de la vérité métaphysiquement conçue nous a appris que sa progression en direction de son achèvement allait de pair avec l'avènement croissant de l'anthropomorphisme (N2, 362). Nous savons également qu'à l'intérieur d'une position métaphysique fondamentale, l'essence de l'homme se détermine *en conformité avec la manière dont il assume l'essence de la vérité*. À ce titre, Nietzsche s'inscrit dans la continuité de l'humanisme moderne, caractérisé par le fait que « l'homme dans tout domaine et à chaque fois tente à partir de soi-même de s'ériger en tant que centre et mesure de toutes choses » (N2, 118)<sup>93</sup>. Ainsi, à l'accomplissement de la métaphysique moderne chez Nietzsche correspond le règne de la subjectivité inconditionnée du surhomme. Chez Descartes, soit à l'aube des Temps modernes, l'homme est bien posé en tant que mesure de la *connaissance* de toute chose, mais le sujet demeure tout de même conditionné dans la mesure où il peut se tromper et n'est pas « immédiatement et

<sup>92</sup> Voir chapitre I, section §1, p.10-11.

<sup>93</sup> Il convient de noter ici que c'est bien cette conception de l'humanisme que Heidegger critiquera dans la *Lettre sur l'humanisme*.

constamment en pleine possession du vrai » (N2, 157). En d'autres mots, l'homme n'est pas Dieu. Hegel accomplit pour sa part un pas décisif en faveur de l'inconditionnalité de la subjectivité puisque dans son système, la non-vérité se voit dissoute et assumée par l'absolu re-présenter de l'Esprit. De son côté, Nietzsche confirme autrement l'inconditionnalité de la subjectivité en ce sens que seule la volonté de puissance est en droit de disposer du vrai et du faux, en soi indifférenciés. Mais le surhomme ne se contente plus d'être simple mesure de la connaissance ; il veut s'ériger en maître absolu de la réalité et exercer sa souveraineté effective sur la totalité de l'étant. En ce sens, Nietzsche prêche à la fois en faveur de la déshumanisation de l'étant et de sa suprême humanisation. En effet, c'est bien en vue de le déshumaniser, soit de « le libérer par rapport aux valeurs instituées par l'homme jusqu'alors » (N2, 246), que Nietzsche conçoit l'étant dans sa totalité en tant que chaos. Cependant, c'est cette même conception qui lui permet de réduire la totalité de l'étant à un fond assimilable, objectivable et disponible aux projets de domination du surhomme. Bref, le chaos est « humanisable ». « Nietzsche *veut* cette humanisation de tout étant et il ne veut que cette humanisation », écrit Heidegger (N1, 506). Il s'agit alors pour l'homme d'« informer » la nature (la φύσις sous les traits de sa dernière incarnation métaphysique, le chaos), de la travailler et de la façonner à son image. Et c'est bien le projet qui est mis en œuvre à l'ère de la technique moderne.

Eu égard à la question de l'essence de l'homme, l'histoire de la métaphysique prend donc les allures d'une installation de plus en plus assurée du sujet humain au centre de la totalité de l'étant. « La métaphysique est anthropomorphie », écrit Heidegger (N2, 104). Mais comment envisage-t-il alors cette même situation du point de vue de l'Histoire de l'Être ? Heidegger y va d'abord d'un constat simple : pour qu'une humanisation puisse être constatée, encouragée ou même répudiée, il faut d'abord savoir ce qu'est l'homme. Or le savons-nous ? Traditionnellement, la métaphysique a conçu l'homme en tant qu'*animal rationnel*. Ainsi, on observe au sein de chaque position fondamentale métaphysique une tentative de concilier les deux atomes de cette définition, une primauté étant parfois accordée à l'un ou à l'autre (N2, 155). Or pour Heidegger, qui constate la fin de la métaphysique, il semble que ni l'animalité (corps, instinct), ni la rationalité (âme, raison, esprit) n'épuisent l'essence de l'homme (N2, 156-157). Voilà ce que la métaphysique ne

peut constater dans la mesure où elle demeure prisonnière de sa définition<sup>94</sup>. C'est dans ce contexte que Heidegger formule une question décisive : « ce qui à chaque fois est interprétation de l'homme et partant l'être-homme historial, ne serait-ce pas à chaque fois rien que la conséquence essentielle de ce qui à chaque fois est « essence » de la vérité et l'Être même ? » (N2, 155). Qu'est-ce à dire ? Nous avons vu précédemment que Heidegger cherchait à comprendre l'ἀλήθεια, hors de la métaphysique, comme l'avènement historial de la différence ontologique. Or l'homme est-il le fondement stable (ὑποκείμενον, *subjectum*) sur lequel nous pouvons asseoir cette distinction ou au contraire, ce qu'est l'homme se décide-t-il à chaque fois sur le fondement de cette distinction et uniquement à partir de celle-ci ? (N2, 192) Heidegger tranchera bien sûr en faveur de la seconde option, ce qui aura de lourdes conséquences sur sa conception de l'essence de l'homme. Nous avons déjà rencontré une de ces conséquences lorsque nous avons parcouru le *Nietzsche* à la lumière du fil conducteur du concept de « décision ». Ainsi, l'essence de l'homme ne repose plus sur elle-même, mais elle relève de « quelque chose » qui la dépasse et dont elle dépend. « L'essence de l'homme se détermine à partir de « l'essencifier » de la vérité de l'Être par l'Être même », écrit Heidegger (N2, 155). En fait, la propriété essentielle de l'homme n'est ni son animalité, ni sa rationalité, mais bien plutôt ce fait unique qu'il est capable d'un regard sur l'Être (N1, 177). Or sachant que l'Être, en demeurant manquant, nous refuse l'évidence d'un fondement, bien des choses sont à remettre en perspective. À ce titre, la métaphysique, en tant que projet de compréhension totalisant, ne semble plus viable aux yeux de Heidegger. La détermination de l'essence de l'homme en tant que subjectivité se voit alors comprise non pas comme l'unique et dernière interprétation possible de l'Être, mais comme une « parole », parmi d'autres, de son Histoire. Ainsi, si l'homme a pu tenter, tant bien que mal, d'assumer le rôle de fondement de l'étant dans sa totalité, ce n'est que sur le fond d'un oubli croissant de l'Être et de son retrait. En d'autres mots : c'est parce que le fondement lui était refusé que l'homme a dû assumer lui-même ce rôle, oubliant du même coup que le refus de l'Être n'était pas rien et qu'il était en fait, pour lui-même, digne de question (N1, 507). Bref, voilà ce qui permet à Heidegger d'affirmer ce qui suit :

L'histoire de l'Être n'est ni l'histoire de l'homme et d'une humanité, ni l'histoire du rapport humain à l'étant et à l'Être. L'histoire de l'Être est l'Être

<sup>94</sup> Il s'agit d'une situation analogue à celle de l'interprétation de l'ἀλήθεια en tant qu'ὁμοίωσις.



même, et rien que celui-ci. Toutefois, parce que l'Être, pour fonder sa vérité dans l'étant, revendique l'être humain, l'homme demeure impliqué [*einbezogen*] dans l'histoire de l'Être, jamais autrement que selon la manière dont il assume son essence à partir du rapport à l'Être et conformément à ce rapport, – selon la manière aussi dont il la perd, la transgresse, la sacrifie, la motive ou la gaspille. (N2, 398)

Comment l'homme peut-il alors répondre à la revendication de l'Être ? En lui accordant la « localité de sa venue », le lieu d'un abri : la pensée (N2, 287). Le penseur est bien celui qui s'applique à dire l'Être, mais sa pensée ne lui appartient pas. Au contraire, elle « saisit au vol, dans ses projets, ce [que l'Être] lui jette de surcroît » (N2, 394). À ce titre, la pensée est pensée *de* l'Être, en ce sens qu'elle appartient à l'Être et en dépend. Il n'est donc pas surprenant que conformément au détour de l'Être, toute pensée implique une part d'impensé, de non-dit. Cette voie sera maintenue et réaffirmée dans la *Lettre sur l'humanisme*, dont on reconnaît ici les thèmes. Dans cet important texte, Heidegger écrit que « dans la pensée, l'Être vient au langage » (LH, 27). Or le *Nietzsche* contient également sa part de réflexions sur le langage et constitue en ce sens une sorte de prologue à la *Lettre sur l'humanisme*<sup>95</sup>. Ainsi, selon Heidegger, nous nous serions depuis toujours fourvoyés quant à l'essence du langage en le concevant comme la simple propriété distinctive de l'animal-homme, alors qu'il appartient plutôt à l'Être. En effet, c'est à travers le langage et ses mots fondamentaux que l'Être s'assure d'un espace où il peut « s'essencifier », soit s'occulter et se désocculter. De ce jeu, on peut avoir un aperçu non exhaustif en retraçant le parcours de ces mots fondamentaux dont les oscillations constituent la « respiration de l'histoire » (N1, 134, 1936-37). En ce sens, les développements du *Nietzsche*, qui parcourent l'histoire entière de la philosophie, nous permettent d'avoir une perspective historique sur la manière dont l'Être a depuis le commencement habité sa « maison » (LH, 27)

<sup>95</sup> « Il faut que la question de savoir ce qu'est l'homme intervienne là même où, selon l'apparence la plus grossière, commence à poindre l'humanisation de tout étant, dès la simple invocation et la simple dénomination de l'étant par l'homme, soit dans le *langage*. Peut-être en est-il de tout ceci de telle sorte que, bien loin d'avoir humanisé l'étant par le langage, l'homme a foncièrement méconnu et mésinterprété jusqu'alors l'essence du langage même, et partant, son propre être et l'origine de son essence », écrit Heidegger, dès le second cours du *Nietzsche* (N1, 284, 1937). Ainsi, Heidegger développe très tôt dans le *Nietzsche* des considérations sur le langage qui le mèneront progressivement à une désobjectivation du « là » de l'homme. Cependant, le cours sur *l'Éternel Retour du Même* (1937-38) révèle une tension, déjà observée dans ce travail (voir chapitre I, section §2, p.24), dans la mesure où l'homme *fonde* bien l'être-là, mais où il dépend en la matière d'un seul rapport décisif, soit celui qui le lie à l'Être (N1, 297-298). Cette tension sera résolue à partir des cours de 1939, alors que Heidegger déterminera que le langage *relève* entièrement de l'Histoire de l'Être et non de celle de l'homme ( par exemple : N2, 40).

Si nous récapitulons, il apparaît que pensée, langage et essence de l'homme participent tous d'une même tâche, soit d'offrir un espace au sein duquel l'Être pourra manifester sa vérité. À ce titre l'homme n'est pas sujet, c'est-à-dire fondement stable et premier d'une projection de l'Être, mais il est plutôt revendiqué par l'Être comme un moment essentiel de son déploiement. C'est pourquoi Heidegger écrit :

*L'Être même en se rendant en la non-occultation de soi-même – et ce n'est qu'ainsi qu'il est l'Être – se pourvoit de la localité de sa venue, en tant que de la « venue sous abri » de son demeurer-manquant. Ce où en tant que le là de la demeure appartient à l'Être même, « est » être même et pour cela signifie l'être-là [Da-sein]. (N2, 287, 1944-46)*

À la lumière de tout ce qui a été dit jusqu'ici, il va de soi qu'on reconnaît difficilement dans cet extrait le *Dasein* tel qu'il était présenté dans *Être et temps* ou même sa réinterprétation volontariste des premiers textes du *Nietzsche*. C'est qu'il semble que dans les deux cas, le *Dasein* partageait, sans doute à son insu, quelques traits avec la subjectivité, traits dont Heidegger aurait rétrospectivement voulu le délester. Or il apparaît désormais incontestable que l'explication avec Nietzsche a joué un rôle décisif dans l'accomplissement de cette tâche. En effet, sachant que Heidegger a été tenté de réinterpréter certains des philosophèmes d'*Être et temps* dans les termes de la métaphysique de la volonté de puissance, sachant également que cette dernière s'est manifestée par la suite sous les traits de la subjectivité inconditionnée et *achevée*, n'est-il pas plausible que Heidegger ait pu, au fur et à mesure que s'approfondissait son dialogue avec Nietzsche, se munir des armes nécessaires en vue d'opérer une véritable *destruction* de ce qui était encore métaphysique au sein d'*Être et temps* et de ses suites ? Tenter de dégager la structure transcendante du *Dasein*, réduire la totalité de l'étant à son caractère d'outil, situer univoquement le sens de l'Être à l'intérieur de l'horizon des projets de compréhension de l'homme, insister sur la résolution et l'auto-affirmation du *Dasein* et enfin, faire de la vérité l'objet d'un « rapt » de ce dernier (ET, 222) : n'était-ce pas en effet risquer de consolider la subjectivité et par le fait même, l'oubli de l'Être ? En ce sens, les développements et hésitations des cours tardifs du *Nietzsche* (à partir de 1939) ne nous semblent pas constituer un tournant biographique distinct de celui qu'on observe au sein de la *Lettres sur l'humanisme* – comme certains passages du texte d'Arendt le laissaient entendre –, mais ils constituent plutôt les prolégomènes des réinterprétations radicalement anti-subjectivistes que Heidegger y développe. C'est ici que nous rejoignons les thèses de Hannah Arendt au

sujet de la répudiation de la volonté, tout en insistant sur le fait que cette répudiation est en fait indissociable de la rupture radicale de Heidegger à l'égard de la métaphysique de subjectivité. En effet, répudier la volonté de puissance, c'est aussi répudier la subjectivité sous sa forme la plus pure et accomplie, ce que Arendt a bien vu. Mais au bout du compte, ces répudiations ne trouvent leur pleine signification que si elles sont mises en relation avec la véritable expérience fondamentale du tournant, soit celle du refus de l'Être lui-même. En effet, c'est bien ce « détour » (*Abkehr* comme *Zukehr*) qui à la fois permet et restreint l'interprétation historique de l'essence de l'homme en tant que subjectivité. « Permissif », l'Être l'est dans la mesure où il accorde à l'homme un rôle crucial et privilégié en ce qui concerne son déploiement, rôle dont l'importance est telle que la pensée métaphysique, tributaire de la part d'impensé qui la constitue, y a vu une occasion d'installer le sujet au centre de la totalité de l'étant. Mais « contraignant », l'Être l'est également dans la mesure où il restreint l'homme en marquant la limite de ses prétentions, en se retirant au moment même où le sujet humain voudrait le soumettre, tout comme l'étant, à ses projets de compréhension et de domination. Dans les deux cas cependant, c'est l'Être et non l'homme, qui s'avère véritablement souverain et c'est pourquoi en définitive, l'homme échoue à s'ériger véritablement en tant que sujet.

Enfin, tout ceci nous incite à formuler une dernière critique à l'endroit de l'interprétation arendtienne du tournant. En effet, si la *Kehre* s'inscrit véritablement sous le signe d'une répudiation de la subjectivité et d'un refus de l'Être, n'est-il pas problématique de présenter le penseur comme un « concept personnifié », à l'écart du monde des phénomènes et *pleinement conscient* d'être le réceptacle d'une *incarnation totale* de l'Être (VE, 497, 506) ? Cela ne constitue-t-il pas un risque de consolider une fois de plus l'interprétation subjectiviste de la pensée ? Arendt n'oblitére-t-elle pas alors la part d'impensé inhérente à toute pensée ? Enfin, n'y aurait-il pas lieu d'observer que c'est le penseur qui, en pensant, se dépersonnifie plutôt que l'Être qui se personnifie<sup>96</sup> ? Bref, il nous semble qu'en tirant un peu trop l'Histoire de l'Être vers l'absolutisme de l'idéalisme allemand, Arendt risque d'oblitérer l'élément thématique central du tournant, soit celui du

---

<sup>96</sup> À ce titre, le traitement que Heidegger réserve aux écrits biographiques de Nietzsche est révélateur : « Toutefois, dans *Ecce Homo*, il ne s'agit ni d'une autobiographie ni de la personne de M. Nietzsche, mais à vrai dire d'une fatalité; non pas d'un sort individuel, mais de l'histoire d'une période des Temps modernes en tant qu'un moment final de l'Occident » (N1, 369).

refus de l'Être. C'est précisément ce refus qui empêche l'homme de s'ériger en tant que « concept personnifié », interprétation qui, à nos yeux, risque de faire du penseur un nouvel avatar de la subjectivité.

## Conclusion – Le tournant comme expérience du refus de l'Être

Étant parvenus à la fin de notre itinéraire, le temps est venu de prendre la mesure du chemin parcouru. Nous nous acquitterons de cette tâche en tentant, à la lumière des avancées de notre recherche, de répondre à deux questions. D'une part, qu'en est-il au fait du tournant dans le *Nietzsche* ? Plus précisément, il s'agira pour nous d'évoquer les différents sens que revêt la *Kehre* dans le cadre des exposés que contient le *Nietzsche*, mais aussi de rappeler le rôle crucial que joue l'explication de Heidegger avec Nietzsche en faveur de l'accomplissement du tournant. D'autre part, il nous faudra déterminer si Hannah Arendt a visé juste en situant chronologiquement le tournant entre les deux tomes du *Nietzsche* tout en assignant à la répudiation de la volonté un rôle thématique central. Nous devons alors mesurer en quoi nos propres observations sont conciliables à ce qui a été exposé, lors de notre premier chapitre, eu égard aux thèses qu'Arendt a développées au sujet du tournant.

Revenons d'abord sur ce qui a été dit antérieurement afin de déterminer en quels sens précis il est possible d'affirmer qu'un tournant est bel et bien à l'oeuvre au sein des pages du *Nietzsche*. En ce qui nous concerne, nous proposerons quatre acceptions possibles de la *Kehre* telle qu'elle se joue dans le *Nietzsche*, non sans tenter par la suite d'expliquer en quoi ces différentes interprétations relèvent en fait d'une seule et même expérience fondamentale.

1 / Ainsi, suivant les indications de Hannah Arendt, nous avons, en premier lieu, pris connaissance qu'un tournant « subjectif » ou biographique pouvait effectivement être observé quelque part entre 1937 et 1939 (c'est-à-dire entre le cours sur *L'Éternel Retour du Même* et le cours sur *La Volonté de puissance en tant que connaissance*). Rappelons que Arendt situait pour sa part le tournant entre les deux tomes du *Nietzsche* (1939) et qu'elle liait cet « évènement autobiographique » à une répudiation de la volonté, sorte de *mea culpa* de Heidegger suite à son erreur nazie. Abandonnant pour notre part ce qui, au sein de cette thèse, tirait vers une interprétation psychologisante de la *Kehre*, nous avons néanmoins pu confirmer que l'« attitude » de Heidegger à l'endroit de la pensée de

Nietzsche variait beaucoup et ce, à l'intérieur même des comptes-rendus de cours qui composent le premier tome. Ce que nous avons découvert à la lumière des concepts conducteurs de souci, de résolution et de décision, c'est qu'il y a lieu d'observer, au sein de la première leçon du *Nietzsche* (*La Volonté de puissance en tant qu'art*, 1936-37), une forte identification conceptuelle de la part Heidegger avec son prédécesseur. Cependant, nous avons cru remarquer que certaines hésitations, répertoriées au sein du cours sur *L'Éternel Retour du Même* (1937), laissaient présager qu'un tournant se préparait dans la pensée de Heidegger. Tout cela s'est vu confirmé par la lecture du troisième cours du premier tome, soit *La Volonté de puissance en tant que connaissance* (1939), où Heidegger expose pour la première fois dans le *Nietzsche* les grandes idées directrices du refus de l'Être et de son Histoire. À partir de ce moment, la position de Heidegger à l'égard de la pensée de Nietzsche sera beaucoup plus distante et critique. Il y a donc lieu d'observer un tournant biographique entre les deux volumes du *Nietzsche*, mais de telle sorte que les prémisses du mouvement, du questionnement, des hésitations et des décisions qu'il implique doivent être situés au sein même du premier tome.

2 / En second lieu, nous avons vu que, bien qu'il soit possible, voire nécessaire d'entendre aussi le tournant en un sens biographique, il demeurerait un certain risque qu'une telle interprétation en vienne à recouvrir une signification plus originaire de cette expérience, signification qui fait de la *Kehre* un élément *thématique* de la pensée heideggérienne. C'est que le tournant relève en fait de l'Être lui-même, dans la mesure où demeurant manquant, il se détourne de l'étant (y compris celui que nous sommes nous-mêmes) et se refuse du même coup à tout projet de compréhension qui se voudrait totalisant. À ce sujet, nos recherches ont démontré que la prise en charge de la pensée de Nietzsche constituait un préalable indispensable à la mise en lumière du refus de l'Être. Pour ne retracer que les principales étapes de cette démonstration, rappelons que Heidegger insistait sur l'idée qu'une juste attention portée à l'« expérience fondamentale » d'*Être et temps* lui avait permis d'accomplir le tournant. Or lorsque venait le temps d'explicitier ce qu'il entendait par cette expérience, ce sont les thèmes de l'oubli de l'Être, du nihilisme et de l'achèvement de la métaphysique qui se manifestaient au premier plan. Tentant d'articuler ces thèmes à la lumière de l'*Auseinandersetzung* du *Nietzsche*, nous avons découvert que l'achèvement de la métaphysique par Nietzsche était en fait une condition de possibilité de la découverte de son essence par Heidegger. Par ailleurs, cette essence s'est

révélée en tant que nihilisme, c'est-à-dire en tant que l'histoire d'un oubli croissant de l'Être au profit de l'étant ou en d'autres mots, d'une atténuation progressive de la différence ontologique. Or comment la métaphysique, qui avait bien questionné l'Être en son commencement, a-t-elle pu en venir, dans le cadre de son achèvement chez Nietzsche, à désigner l'objet premier de son interrogation comme la « dernière fumée d'une réalité vaporeuse » (N2, 191) ? C'est sans aucun doute en méditant cette question que Heidegger est parvenu à mettre en lumière le phénomène originaire du refus de l'Être, duquel seulement peut découler l'oubli de l'Être propre à la pensée métaphysique. Par la suite, Heidegger concevra l'histoire de la métaphysique en tant qu'Histoire de l'Être, c'est-à-dire en tant que le récit d'un refus historial de l'Être au profit de l'apparition de l'étant dans sa totalité. En un sens, cette conception d'une Histoire de l'Être nous a semblé contribuer à achever d'une certaine manière le projet différé d'*Être et temps* dans la mesure où elle assume le rôle de la temporalité de l'Être (*Temporalität*), dont Heidegger entendait exposer la nature dans la troisième partie non publiée de son œuvre maîtresse<sup>97</sup>.

3 / C'est au sein de l'Histoire de l'Être que le tournant laisse apparaître un troisième sens, sens qui ne peut être dégagé que si le rôle qu'y joue Nietzsche est reconnu comme étant déterminant. En effet, dans la mesure où, selon Heidegger, Nietzsche « épuise » les possibilités de la métaphysique, il invite la pensée à un nouveau commencement. Or le passage de la pensée métaphysique achevée à cette autre pensée, que propose Heidegger, peut également être compris en tant qu'un tournant (*Wende*) dans l'Histoire de l'Être. Bien que le *Nietzsche* demeure discret quant au contenu exact de l'« autre pensée », Heidegger fournit néanmoins quelques indications quant à ce qu'elle devra être. Essentiellement, il s'agit pour le penseur de se soucier, à l'ère de la technique moderne, de la détresse qu'implique l'oubli total de l'Être. Comment ? En étant respectueux à l'égard du refus de l'Être, en se remémorant son Histoire et en demeurant à son écoute. Il n'y a pas de doute, il y a bien lieu d'observer en cela une répudiation de la volonté, tel que le fait Hannah Arendt dans *La vie de l'esprit*. En outre, il convient de rappeler que cette répudiation va de pair avec une tentative de se dégager du subjectivisme moderne (achevé dans la pensée de la

<sup>97</sup> Nous sommes conscients des limites de cette affirmation dans la mesure où les bouleversements des années trente vont de pair avec de nombreuses révisions du projet fondamental d'*Être et temps*. Cependant, Heidegger insiste lui-même sur la continuité de son projet, affirmant à la fois que la pensée du tournant accomplit le renversement « Être et temps » - « Temps et Être » (LH, 67-69) et qu'elle complète l'effort d'*Être et temps* (LR, 186).

volonté de puissance), tâche qui exige que soient repensées l'essence de l'homme, du langage et de la pensée. En cela, les développements du *Nietzsche* nous mettent sur la piste de ce qui sera exposé publiquement dans la *Lettre sur l'humanisme*.

4 / Enfin, la *Lettre sur l'humanisme* laisse également entendre que la *Kehre* peut être comprise comme un renversement de la question de l'essence de la vérité en celle de la vérité de l'essence (LH, 67-69 ; EV, 191). Or le *Nietzsche* demeure un texte crucial pour quiconque cherche à comprendre les implications de ce renversement. En un premier lieu, Heidegger nous y informe des insuffisances du concept de vérité développé dans *Être et temps*, ce qui explique qu'il poursuive plus loin ses recherches en la matière. Par la suite, il démontre en quoi la détermination de l'essence de la vérité est à chaque fois décisive eu égard à l'élaboration d'une position métaphysique fondamentale. Cela, Heidegger l'illustre lorsqu'il brosse un portrait de la position métaphysique de Nietzsche. Or l'essence terminale de la vérité métaphysiquement saisie en tant qu'ὁμοίωσις se présente chez Nietzsche comme la Justice, c'est-à-dire comme l'accord inconditionné de la totalité de l'étant avec les projets de domination de la volonté de puissance. Nous savons que Heidegger, à la lumière du paradigme nietzschéen, s'interrogera par la suite quant à la vérité de tout projet métaphysique en général. C'est ce qui l'amènera à questionner non plus en direction de la vérité de l'étant, mais en celle de la vérité de l'Être. Il convient à ce titre de rappeler que les développements du *Nietzsche* sont contemporains de l'élaboration du texte *De l'essence de la vérité* et que les propos de l'énigmatique conférence prennent, dans le contexte d'une application à l'Histoire de l'Être, une tournure plus concrète. La vérité de l'Être apparaît alors comme un jeu historial de voilement-dévoilement au sein duquel l'Être, tout en concédant à chaque fois à l'étant d'apparaître sous une certaine lumière, se garde lui-même d'une transparente révélation. Rappelons que ces découvertes impliqueront également une révision du concept d'essence que Heidegger interprétera, à l'écart de la métaphysique, en un sens radicalement temporel et verbal. Bref, le renversement de la question de l'essence de la vérité en celle de la vérité de l'essence peut être compris dans les termes d'une transition procédant du questionnement métaphysique quant à la vérité de l'étant (achevé par Nietzsche) en direction de l'interrogation quant à la vérité de l'Être lui-même (entamée par Heidegger).



À la lumière de tout ceci, il apparaît que c'est bien au phénomène originaire du refus de l'Être (2) qu'il faut accorder le rôle d'élément thématique central du tournant. Le tournant dans l'Histoire de l'Être (3), au sens d'un nouveau commencement de la pensée suivant l'achèvement de la métaphysique, ne peut en effet être compris que comme une suite de l'éclaircie du refus de l'Être, éclaircie qui par ailleurs est opérée par l'Être lui-même. En ce qui concerne le problème de l'essence de la vérité, le refus de l'Être s'y présente dans le rôle central de la λήθη dont dépend toute ἀλήθεια (4). Enfin, il n'y a pas de doute que le tournant biographique (1) s'accomplisse à l'époque même où Heidegger développe les concepts du refus de l'Être et de son Histoire. À ce titre, le tournant biographique, lorsqu'il est dépouillé de ce qu'il contient de simplement historique ou de « subjectif », peut lui-même être considéré comme un moment de l'Histoire de l'Être<sup>98</sup>, soit comme l'événement de l'éclaircie de son refus (3).

Considérant ce qui vient d'être dit, il convient maintenant d'effectuer un retour sur les thèses d'Hannah Arendt afin de vérifier si elles sont compatibles avec nos propres observations. En effet, bien que le propos d'Arendt nous paraisse juste quant au fond, notre parcours nous a donné l'occasion de formuler quelques critiques à son endroit. Nous les regrouperons donc ici :

- Rappelons qu'Hannah Arendt tend d'abord à entendre le tournant en un sens biographique et psychologique, c'est-à-dire comme un « changement d'humeur » ou de « coloration » dans la pensée de Heidegger. Les tournants se multiplient alors, au gré des nombreux « changements d'attitude » de Heidegger, et il apparaît difficile de déterminer ce qu'ils ont en commun. Arendt risque également de recouvrir la teneur thématique de la *Kehre*, or c'est précisément cette teneur thématique qui permet de retracer le lien qui unit les textes du tournant, au-delà des « changements d'humeur » de Heidegger.
- En outre, Arendt fait de la répudiation de la volonté l'élément thématique central du tournant qu'elle observe dans le *Nietzsche*. De plus, elle lie cette répudiation à un sentiment de culpabilité qu'aurait ressenti Heidegger suite à son erreur nazie. Or la répudiation qu'on observe dans le *Nietzsche* ne vise pas la volonté propre de Heidegger, mais bien plutôt l'interprétation univoque de l'Être en tant que volonté. Cela, Arendt le relève bien dans la suite de son texte, mais nous pensons toutefois que cette répudiation est

<sup>98</sup> Il s'agit alors d'appliquer à Heidegger le même traitement qu'il réserve lui-même aux grandes figures de la pensée occidentale, c'est-à-dire de faire de son nom l'intitulé de la cause de sa pensée (N1, 9).

seconde par rapport à l'expérience plus originaire du refus de l'Être. En effet, s'il y a bien lieu de répudier la volonté, c'est précisément parce que, se butant au mystère du refus de l'Être, elle échoue à le soumettre, comme s'il était l'étant, à ses projets de domination totalisants. La répudiation de la volonté par Heidegger apparaît en ce sens comme la *conséquence* d'une prise de conscience aiguë du refus de l'Être, qui de ce fait demeure *conceptuellement premier*.

- Considérant donc ce refus comme l'élément thématique central du tournant, nous avons tendance à dater la *Kehre* plus tôt que ne le fait Arendt, soit entre le deuxième et le troisième cours du Nietzsche (1937-1939). Cette datation doit toutefois être relativisée dans la mesure où le problème de la *Kehre* plonge ses racines beaucoup plus loin, soit à l'époque même de l'échec de la troisième partie d'*Être et temps*.

- Qui plus est, nous comptons deux grands absents au sein des thèses qu'Arendt énonce sur le Nietzsche, soit les thèmes de la vérité et de l'achèvement de la métaphysique. Tous deux nous ont pourtant semblé revêtir une importance capitale en ce qui concerne l'élucidation du sens de la *Kehre*. Nous avons en effet montré que l'achèvement de la métaphysique par Nietzsche agissait à titre de condition de possibilité de l'accomplissement du tournant. En outre, nous avons également découvert que le tournant pouvait être compris à la lumière du renversement de la question de l'essence de la vérité en celle de la vérité de l'essence, suivant une conception de la vérité et de l'essence qui se veut non-métaphysique. Nos découvertes en la matière n'invalident pas du tout au tout les thèses d'Arendt, mais permettent de les situer dans leur contexte approprié, soit celui du dépassement de la métaphysique.

- Enfin, en comparant le penseur au « concept personnifié » de l'idéalisme allemand, Arendt nous a paru faire trop peu de cas de la part d'impensé qui constitue toute pensée. Ce faisant, elle nous a semblé ne pas prendre compte du phénomène originaire du refus de l'Être. Nous avons également perçu en cette identification un risque de consolider l'interprétation subjectiviste de la pensée.

Bref, l'essentiel de la critique que nous adressons à Hannah Arendt consiste à affirmer qu'elle a sous-estimé, voire ignoré l'importance thématique du refus de l'Être dans le cadre du tournant qu'on observe dans le Nietzsche. À sa défense cependant, il convient de remarquer que le retrait de l'Être occupe une place beaucoup plus importante dans la seconde moitié de son texte, portant sur *La parole d'Anaximandre* (VE, 507-515). Dans

tous les cas, il est incontestable que les développements du *Nietzsche* fournissent une aide précieuse à qui cherche à comprendre, autant sur le plan biographique que thématique, les importants bouleversements qui surviennent dans la pensée de Heidegger au milieu des années trente. C'est pourquoi nous espérons que le présent travail aura permis de jeter une nouvelle lumière sur le rôle crucial qu'a joué l'*Auseinandersetzung* de Heidegger avec Nietzsche eu égard à la détermination des enjeux de sa pensée tardive.

## Bibliographie

### 1. Œuvres de Martin Heidegger

- HEIDEGGER, Martin. *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, 1976.  
 — *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962.  
 — *Correspondance avec Karl Jaspers*, Paris, Gallimard, 1996.  
 — *Écrits politiques*, Paris, Gallimard, 1995.  
 — *Être et temps*, Paris, Authentica, 1985.  
 — *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958.  
 — *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1975-.  
 — *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1967.  
 — *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1964.  
 — *Qu'appelle-t-on penser*, Paris, PUF, 1999.  
 — *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968.  
 — *Questions III*, Paris, Gallimard, 1966.  
 — *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976.  
 — *Nietzsche I*, Paris, Gallimard, 1971.  
 — *Nietzsche 2*, Paris, Gallimard, 1971.  
 — *Nietzsche*, San Francisco, Harper & Row Publishers, 1979-1987.

### 2. Littérature secondaire (Heidegger)

- ARENDT, Hannah. *La vie de l'esprit*, Paris, PUF, 1981.  
 — *Martin Heidegger a quatre-vingts ans*, dans *Vies politiques*, Paris, Gallimard, 1974, p.305-320.
- BEAUFRET, Jean. *Dialogue avec Heidegger II*, Paris, Minuit, 1973-1974, p.182-200.  
 — *Heidegger et la volonté de puissance*, dans *Magazine littéraire*, Hors-série, 9, 2006, p.56-57.
- BIRAULT, Henri. *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Paris, Gallimard, 1978, p. 558-632.
- CARON, Maxence. *Heidegger : Pensée de l'être et origine de la subjectivité*, Paris, Éditions du Cerf, 2005, p.557-653, 965-1012.
- CATANU, Paul. *Heidegger's Reading of Nietzsche as a Point of Access to his Interpretation of Modern Technology*, Montréal, Université de Montréal, 2005.
- DENKER, Alfred et al. *Heidegger-Jahrbuch 2 Heidegger und Nietzsche*, Freiburg, K.Alber, 2005.
- DE TOWARNICKI, Frédéric. *Le Nietzsche de Heidegger, entretien avec Jean Beaufret*,

dans *Magazine littéraire*, 141, 1978, p.25-29.

FLAM, Léopold. *Solitude et « étrangeté » de Nietzsche dans la pensée de Heidegger*, dans *Nietzsche aujourd'hui ? 1*, Paris, Union générale d'éditions, 1973.

GADAMER, Hans-Georg. *Les chemins de Heidegger*, Paris, Vrin, 2002.

— *Heidegger und Nietzsche Zu : „Nietzsche hat mich kaputtgemacht!“*, dans *Aletheia*, 9/10, 1996, p.19.

— *Nietzsche l'antipode Le drame de Zarathoustra*, Paris, Allia, 2000.

GRONDIN, Jean. *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, PUF, 1987.

HAAR, Michel. *Le tournant de la détresse*, dans *Martin Heidegger*, Paris, L'Herne, 1983, p.315-329.

— *La fracture de l'Histoire*, Grenoble, Éditions Jérôme Million, 1994.

— *Le chant de la terre : Heidegger et les assises de l'histoire de l'Être*, Paris, L'Herne, 1987, p.171-175.

— *Nietzsche : une lecture ambivalente*, dans *Magazine littéraire*, Hors-série, 9, 2006, p.54-55.

JANICAUD, Dominique et MATTÉI, Jean-François. *La métaphysique à la limite : cinq études sur Heidegger*, Paris, PUF, 1983, p.73-93.

KRELL, David Farrell. *Daimon Life, Heidegger and Life Philosophy*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, 1992.

— *Heidegger/Nietzsche*, dans *Martin Heidegger*, Paris, L'Herne, 1983, p.300-310.

— *Intimations of mortality*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1986, p.95-111.

— *Nietzsche in Heidegger's Kehre*, dans *The Southern Journal of Philosophy*, 13, 1975, p.197-204.

LOWELL HOWEY, Richard. *Heidegger and Jaspers on Nietzsche*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1973.

MEHTA, Jarava Lal. *The philosophy of Martin Heidegger*, New York, Harper Torchbooks, 1971.

— *Martin Heidegger : The Way and the Vision*, Honolulu, University Press of Hawaii, 1976.

MONGIS, Henri. *Heidegger et la critique de la notion de valeur*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1976.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of His Philosophy*, Champaign, Urbana: University of Illinois Press, 1999.

PÖGGELER, Otto. *La pensée de Martin Heidegger*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, p.143-193.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger et son temps*, Paris, Éditions Grasset et Fasquelle, 1996.

SCHÜRCH, Franz-Emmanuel. *Heidegger et le tournant dans la vérité : le réveil du savoir*, Montréal, Université de Montréal, 2004.

SCHÜRMANN, Reiner. *Le principe d'anarchie*, Paris, Éditions du Seuil, 1982, p.222-244.

TAMINIAUX, Jacques. *Lectures de l'ontologie fondamentale*, Grenoble, Éditions Jérôme Million, 1989, p.231-251.

VATTIMO, Gianni. *Introduction à Heidegger*, Paris, Éditions du Cerf, 1985, p.95-105.

### **3. Autres ouvrages cités ou consultés**

ARENDT, Hannah. *Journal de pensée*, Paris, Éditions du Seuil, 2002.

DERRIDA, Jacques. *Éperons : les styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, 1978.

GADAMER, Hans-Georg. *Vérité et Méthode*, Paris, Éditions du Seuil, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, GF-Flammarion, 1969 — *Crépuscule des idoles*, Paris, Gallimard, 1974.